Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

Luglio - Settembre 1979 - anno XIV - numero 3

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* LA PERENNE LEZIONE DEL TOMISMO

ARTICOLI:

297 **Guglielmo Luigi Rossi** - La perfettissima scienza dell'anima di Cristo.

318 **Luigi Bogliolo** - Come si fa la filosofia (III).

334 **Gian Carlo Ceriotti** - Il sacerdozio in S. Agostino (II).

354 **Angelo Bellon** - Il pudore.

365 **Antonio Manfredi** - Latitanza della metafisica nel tempo presente e annuncio del divino.

RASSEGNE:

373 **Gregorio Penco** - Gli studi italiani di storia della Chiesa nel secondo dopoguerra (II).

FONTI CRISTIANE:

384 Un antifonario inedito del secolo XII (III) **a cura di Alberto Boldorini.**

POSTILLE:

393 **Il mito della fenice in Ambrogio: uso e sviluppo di un'allegoria** *(Francesco Giovannini)* - **Coerenza nella laicità: perché ancora democrazia « cristiana »?** *(Antonio Manfredi)* - **Destino ecumenico o destino europeo per l'Italia?** *(Antonio Manfredi)* - **Monoteismo, totalitarismo (e fascismo)** *(Antonio Manfredi)* - **Sacertà e ordine civile** *(Antonio Manfredi).*

LIBRI - Rassegna:

410 **Alberto Boldorini** - A proposito del « Dizionario degli istituti di perfezione ».

Alberto Boldorini - A proposito del secondo volume della « Storia della Chiesa in Italia » di G. Penco.

LIBRI - Recensioni:

431 « Traité des Principes » di Origene / « Il potenziale religioso del bambino » di Sofia Cavalletti / « Il vento va, e poi ritorna » di Vladimir Bukovskij / « Slogans monetari e poesia augustea » di Luisa Consigliere.

LIBRI - Schede:

437 « Prosa e narrativa dei contemporanei » di Valerio Volpini / « Nel cuore della Resurrezione » di Giorgio Basadonna / « Le tribolazioni della democrazia » di Guido Gonella / « Convivencia hispana » di E. Tejeiro Robledo / « Lo spirito vivifica. Per la meditazione e la preghiera » di Heinz Schürmann.

ABBONAMENTO 1980

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1980 restano immutate:*

Italia	lire	6.000
Estero	lire	7.000
Sostenitore	lire	15.000

La perenne lezione del tomismo

La dottrina di San Tommaso d'Aquino non gode, oggi, universalmente, la fiducia e la ammirazione, che le erano tributate nelle scuole cattoliche fino a qualche decennio innanzi. Noi rifiutiamo di proposito di inquisire sulle ragioni di questa parziale eclissi del pensiero tomistico. Ne parleranno dopo di noi: la Storia può dare dei giudizi, se è prudente; per i contemporanei è troppo facile fare solo della maldicenza.

Quando si dice « dottrina di San Tommaso » che cosa si intende? Bisogna dare una risposta per non restare nell'equivoco.

Non è dottrina di San Tommaso quello che è « dottrina contenuta nella Divina rivelazione », sia esplicitamente, sia implicitamente, sia potenzialmente. Questo deve essere ben chiaro. E' dottrina di Cristo.

Dottrina di San Tommaso è, anzitutto, l'aver approfondito, reso più intelligibile il dato rivelato, mediante l'impiego sistematico, coerente, logico e prudente della umana ragione. Umana ragione significa non solo un « esercizio », ma l'impiego del pensiero umano. Questo Egli fece servendosi di tutto l'approfondimento raggiunto in epoche anteriori, completandolo, portandolo a maggiore perfezione e riducendolo ad un complesso armonioso ed unitario. Questo è il punto che va considerato.

San Tommaso poteva farlo. Dio ha dato agli uomini

la ragione non perché facciano della realtà un arbitrario gioco di artifizio, ma perché se ne servano nel senso della intelligenza, che ha la capacità di « entrare oltre le apparenze » nella verità. Questa capacità esiste, perché oltre tutto, se gli uomini non potessero entrare nella verità obbiettiva, Dio non avrebbe rivelato. Che significa RIVELARE a chi nulla comprende? Tutta la Rivelazione è una affermazione divina della capacità dell'umano intelletto di raggiungere in qualche modo, anche se non tutta, la realtà delle cose. Si tratta di quella che chiamavano « teologia speculativa »; quella che, lasciata indietro, riduce noi a ripetere, sia pure con gran Fede, delle formule anche incomprensibili. Dio chiede agli uomini l'obbedienza della Fede e alla Fede (Rom. I, 5), ma chiede altresì l'esercizio della ragione che è dono suo, da utilizzarsi.

Vediamo piuttosto, per quanto è possibile in un modo riassuntivo, alcuni caratteri di questa illuminazione delle verità della Fede.

Alcuni dicono: San Tommaso ha applicato all'approfondimento della Fede la dottrina di Aristotele. Dimenticano un dato importante. La lettura di Aristotele era stata condannata in Francia dal Cardinale Legato Stefano Langton nel 1222 (due anni prima che il Santo nascesse) per la cattiva traduzione e per le metastasi di estrazione araba da Avicenna ed Averroè; venne rimessa in circolo solo nel 1261 dal Cardinale Legato Eudes de Chateauroux, quando tutta la posizione di Tommaso era

ben definita, anche se non completa. Tanto basta per dire che tutto il lavoro dell'Aquinate ha radici più profonde. Cerchiamo di riassumerle.

In tutta la sua opera Egli parte, per affermare una proposizione, da testi della Scrittura o della Tradizione e CONCLUDE con quelli. Ha sottoposto a questo filone teologico quanto la mente umana poteva offrire per capire qualcosa dei misteri di Dio e per trarne maggiore ricchezza.

Il pensiero umano è partito da due fondamentali indicazioni:

1. San Tommaso, come forse nessun altro, avvertì che, pur essendo i due ordini naturale e soprannaturale obbiettivamente distinti, procedevano dalla stessa visione eterna del Creatore. Avvertì che in natura, all'acuto osservatore, erano sparsi a piene mani elementi che, captati dalla intelligenza umana, potevano servire a comprendere qualcosa dei Misteri rivelati. Egli non ebbe dubbi sulla capacità della ragione umana, che vide sempre « passiva » prima di essere attiva, rispetto al dato dei sensi. Vide e si servì di questi e del Creato. Porto un esempio. Nessuno pensa che il concetto di relazione, sparso in tutto il creato e tale da dare ragione del movimento preciso degli stessi elementi dell'atomo, sia stato visto per approfondire il Mistero Trinitario solo da Tommaso: Egli ha dei precursori e dei precedenti.

Ma nessuno lo ha sfruttato come lui. Siamo convinti che qui ci potrebbe stare una acuta ricerca di qualche mente vigorosa.

2. Per acquisire verità dalla natura delle cose, San Tommaso ebbe due direttrici di metodo: la evidenza dei sensi in concreto, e la via della astrazione. La evidenza recepita dai sensi, per la obbiettiva passività che questi hanno e mostrano rispetto alla realtà esterna, era, per la ragione detta, autentica. La astrazione non vaporizzava affatto il dato dei sensi, ma lo approfondiva, seguendo le parti che erano unite, mentre la considerazione, per comodo intellettivo, esaminava aspetti successivi. Colla astrazione San Tommaso ha evitato i danni di buona parte della filosofia. Le contraddittorie vicende di questa hanno tratti i loro guai precisamente dall'aver obliterato i due elementi di metodo. L'uomo è prigioniero dei suoi cinque sensi, perché non accoglie nella intelligenza se non quello che i medesimi gli porgono. Colla astrazione la intelligenza riesce ad evadere, senza cadere nel nulla, verso la conoscenza metafisica.

In questo modo di procedere sta la lezione, che San Tommaso dà a tutti i tempi.

E' possibile che nel non avvertire questa prospettiva del pensiero umano, arricchito dallo stimolo della Rivelazione e legato ai suoi elementi chiaramente nativi, stia la perenne disgrazia dei molti che ingannano il mondo!

LA PERFETTISSIMA SCIENZA DELL'ANIMA DI CRISTO

V - LA REAZIONE DEI CATTOLICI: STORIOGRAFIA EVANGELICA E CRISTOLOGIA PSICOLOGICA

Psicologia del Cristo uomo

L'opera salvifica di Gesù, o Incarnazione redentrice, la Kenosi, non si spiega se non mediante l'Essere dell'Uomo-Dio.

La Persona del Verbo è — in Cristo — il soggetto uno ed unico, indiviso, di possessione e attribuzione sia della natura divina, ove Gesù è consustanziale al Padre, sia dell'umana natura assunta, ove Gesù è consustanziale a noi.

L'Uomo Cristo Gesù appartiene al Verbo di Dio, sussiste in Lui, subiettandosi lì. Mutua quindi dal Verbo, — in tutto, sempre — l'eterna e infinita dignità, l'efficacia esaustiva dell'agire. L'ingenito carattere teandrico investe la Kenosi, traduce la sostituzione vicaria in satisfazione vicaria.

Ma, seppur consustanziale a noi, nell'ambito d'un'umana natura completa e concreta, l'Uomo Cristo Gesù non è identico a noi. E' il Verbo di Dio e ha i diritti del Figlio di Dio.

Che — in ossequio alla Kenosi — il Verbo umanatosi rinunci in parte a questi diritti, è fuor di dubbio. Vi rinuncia in quanto e per quanto l'esiga la Kenosi. Non oltre. Li irradia invece, e non può non irradiarli, sin dagli inizi, entro l'anima del Cristo Uomo in termini di plenitudine di Grazia, di visione del Dio Uno e Trino, d'impeccabilità e santità al limite. Ogni defalco in materia sarebbe indegno di Lui. S'imputerebbe al Verbo!

E non basta. Urge al riguardo la stessa Kenosi, poiché non esige se non il dolore, un dolore all'acme, ricolmo d'amore: il dolore più amoroso, l'amore più doloroso. Conseguentemente, apoteosi del Dolore e dell'Amore, la Kenosi esige in Cristo Uomo, perfettissima, la scienza e coscienza

messianica. Scienza e coscienza di ciò ch'Egli è, Verbo umanatosi, come di ciò ch'è venuto a compiere, Incarnazione redentrice.

La psicologia del Cristo Uomo, in ultima analisi, eccede a mille doppi la psicologia nostra. In Gesù, consustanziale a noi, ma non identico, noi siamo cointesi e ad un tempo trascesi.

Negata la divinità di Cristo, era ovvio che il liberalismo protestantico identificasse — occhio e croce — la psicologia di Gesù con quella di ciascuno di noi: una psicologia dischiusa a sviluppi incerti, ardua evoluzione di scienza e coscienza messianica.

Non pochi teologi, oggi, battono la falsariga del liberalismo protestantico. Adducono le medesime argomentazioni, replicano obbiezioni viete e stantie. *Leit-motiv* rimane il pregiudizio razionalista, antimetafisico. Lo vogliano o no, umiliandone la psicologia, intaccano la divinità di Cristo. Non s'accorgono che i due aspetti muovono reciproci, solidarizzano consorti.

Ben altra fu la risposta dei teologi di allora. Ligia ai canoni del metodo storico e critico, ratificò la tradizione unanime. Evinse la divinità di Cristo ai fini d'offrirne l'autentica psicologia. Non a caso ne abbiamo dianzi ricapitolate le tappe apologetiche. Vedremo in seguito che i teologi di oggi, mentre dipanano la Cristologia psicologica, ledono in molti punti la Cristologia ontologica, suppedanei al liberalismo protestantico (13).

---

(13) A. FRANCHI, quand'era ancora razionalista, riassumeva così la difficoltà di fondo del liberalismo protestantico: « Fra Dio e l'uomo corre la massima opposizione che si possa concepire tra due contraddittori: Dio, l'Infinito, è l'antitesi polare dell'uomo, caducità e finitudine. Onde il dogma dell'unione ipostatica: « Dio-uomo », « uomo-Dio », si risolve giocoforza nella formula: « Dio-non Dio », « uomo-non uomo ». E' dunque negazione di ciò che si afferma, affermazione di ciò che si nega. Il Cristo Uomo-Dio dell'unione ipostatica non è né consustanziale a Dio, né consustanziale a noi » *(Il razionalismo del popolo,* Ginevra 1856, cap. XV).

Il pregiudizio razionalista, antimetafisico, non poteva non sovvertire l'unione ipostatica. Respinta in tal modo la divinità di Gesù, raccolse l'indagine sul Cristo uomo, un Cristo identico a ciascuno di noi. E falsò la cristologia psicologica.

Nel suo ultimo libro, *La Genèse des Dogmes* (Parigi 1972), l'ultraottuagenario prof. LUIGI ROUGIER, epigono del liberalismo protestantico, provoca al modernismo cattolico di oggi per dimostrare che i dogmi della Chiesa furono artificiosamente costruiti attraverso i secoli, di mezzo a metamorfosi storiche continue, sul piano di contenuti astrusi, impenetrabili e offensivi dell'umana ragione. Egli ripropone il Cristo mito, mancipio alla vecchia tesi di Renan dell'amorosa credulità allucinata, inventiva, di un nucleo di donne visionarie. Ecco le tappe del mito. Gesù si sarebbe convinto a poco a poco d'essere il Messia politico, che gli ebrei attendevano da secoli. Però l'improvvisa cattura e la morte determinarono il crollo d'ogni sogno. Fu l'amore isterico di alcune donne ad accendere la voce della risurrezione. Allora gli apostoli riversarono sul Cristo i vaticini messianici dell'A.T., specie quelli di Isaia e di Daniele, del « Servo di Jahve » e del « Figlio dell'uomo », d'origine divina, spostandone la vittoria in lontani orizzonti escatologici.

A tal fine il ROUGIER, insieme al modernismo cattolico, di cui si fa forte, sfronda e stravolge il Vangelo, razionalizzando i misteri, naturalizzando i miracoli.

Ma deve ammettere l'assurdo, gli piaccia o no. Un assurdo senza riscontri: psicologicamente, moralmente, socialmente. Deve ammettere che, proprio dopo il crollo d'ogni

Le romanzesche congetture sull'infanzia di Gesù

Una ridda di ipotesi, absone e caotiche, scindono il liberalismo protestantico in tema d'evoluzione della scienza e coscienza messianica di Cristo.

Le scarse notizie sull'infanzia di Gesù già sbrigliano l'indagine a tessere romanzesche congetture intorno al Cristo adolescente: circa le fasi e i modi in cui egli si addentrò nello scibile, le scuole, i maestri, l'occasionalità d'influssi polimorfi.

Non solo si avvicendano — attraverso la sinagoga — rabbi e scribi, ma esseni, ellenisti e buddhisti. Se non l'esilio in Egitto, e c'è chi l'invoca all'uopo!, ecco chiamati in causa i pellegrinaggi a Gerusalemme: lì, ove riconfluiva la « diaspora » per le feste più solenni d'Israele, di mezzo ad un concorso cosmopolita di giudei e giudaizzanti d'estrazione etnica la più varia, d'ibrida, multipla cultura, l'anima del fanciullo travalicò le frontiere anguste del suo popolo, intravide orizzonti inauditi, valori etici e religiosi sconosciuti. Crebbe in scienza, edotto da ogni parte. Acuì e approfondì la coscienza in chiave universalistica. Fu ostile ai formalismi farisaici. Dava ampio respiro alla legge mosaica. Filtrava la sensibilità e la mentalità dei conterranei, l'obbrobrio che li aggiogava ai Romani, la turgida attesa d'un Messia, le idee apocalittiche e teofaniche.

La Bibbia, gli oracoli vetero-testamentari, i libri di Enoch, i segreti aneliti del mondo intero e, previ, col fascino delle prime luci, gli insegnamenti di Zaccaria, che l'aveva educato insieme al Battista, illuminarono a poco a poco, tra escitanze e ripulse, il passo di Gesù in direzione del grande destino.

Renan allarga le ipotesi. Fa di Cristo un discepolo di Hillel, il più chiaro esempio di vita in Israele, la voce più autorevole: i severi costumi mancipi alla rettitudine di spirito, convinzioni libere, schive, non convenzioni di comodo; l'equilibrio olimpico; la dedizione paziente e indulgente; il decoro di una povertà mai disgiunta dall'umiltà; l'equa, benigna giustizia; la misericordia dolce; la mitezza e l'impavida fierezza del carattere; l'opposizione drastica ad un culto scenografico e ad un sacerdozio ipocrito; la pietà del cuore, l'amor di Dio e dei fratelli, che Hillel incideva in dettami scultorei, lieviteranno nell'animo del fanciullo di Nazaret, rivivranno poi sull'arco della vita pubblica, sostanzieranno il Vangelo.

---

sogno, e con siffatto stato d'animo, gli apostoli abbiano compreso i vaticini messianici dell'A.T. intorno alla passione, crocifissione e risurrezione di Cristo, salvezza delle anime, contro le idee e le speranze dell'epoca. Deve ammettere che gli apostoli abbiano attestato, sino al martirio, in base alle allucinate visioni di poche donne del volgo, questa loro interpretazione univoca, di fronte alla ripulsa drastica del mondo ufficiale di Israele. Deve ammettere che dalla loro invenzione ed azione sia potuto nascere, monolitico, coerente, il fenomeno gigantesco del Cristianesimo. Esplode l'assurdo: un'avvizzita pianticella, in un terreno arido, diviene l'albero più grandioso. Il che è davvero un miracolo. Appunto il miracolo che Rougier ricusa, e nondimeno deve ammettere.

L'amor di Dio e dei fratelli — al tandem — enuclea, essenzializza il Vangelo di Gesù. Le scaturigini risalgono ai profeti, la indettatura diretta è di Hillel. Esulano invece dal Vangelo le « forme » dogmatiche, liturgiche, gerarchiche e giuridiche: forme che il Cristianesimo plagierà dai greci e dai latini. La conclusione accomuna a Renan l'Harnack e Sabatier (14).

Ma, lungi dal cointendersi e cointegrarsi, le ipotesi non di rado si elidono.

Harnack esclude i rapporti di Gesù con gli Esseni, del Cristo fanciullo e del Cristo adulto: « Gli Esseni — scrive — osservavano la legge mosaica, rigidi, scrupolosi sino alle minuzie, in una pleiade di prassi esterne. Nulla in materia li distingue dai farisei. Costituivano un'*élite*, straniandosi dagli impuri e dai rilassati, moltiplicando i lavacri rituali in ossequio ad un vacuo cultualismo purificatorio. Isolavano anche le sedi, i luoghi di abitazione. Cristo, no. Svolge la vita pubblica al servizio dei peccatori, mangia e beve con essi. Per redimerli. Se certi precetti sembrano coincidere, i motivi di Cristo scavano un abisso, l'abisso tra lettera e spirito... La vita pubblica segnò la maturazione e l'esplicitazione di idee e principi che alimentarono la vita nascosta » (15).

Di più. Gli Esseni, supplici, vedevano nel sole un simbolo di Dio; negavano la risurrezione della carne, ritenuta connaturalmente e insanabilmente cattiva; condannavano le nozze, le armi, il commercio (16).

Le opere e i discorsi di Gesù non recano alcun vestigio d'una relazione sua col pensiero greco-romano o col mondo buddhista. Un borgo oscuro, Nazaret, e il rude mestiere di fabbro definiscono i trent'anni di vita nascosta del Cristo. Così, non appena egli apre la vita pubblica, i nazaretani esclamano stupiti: « Donde gli vengono tanta sapienza e i miracoli? Non è costui il figlio del fabbro? » (Mtt. XIII, 54-55). E i giudei di Gerusalemme: « Come costui sa di dottrina, se non l'ha mai imparata? » (Gio. VII, 15).

Di rincalzo e di continuo Gesù afferma: « La mia dottrina non è mia, ma del Padre che mi ha mandato... Non vi parlo in nome mio, ma è il Padre, che mi ha mandato, ad impormi ciò che devo dire » (Gio. VII, 16-18; XII, 49; cfr. ib. VIII, 26, 40; XV, 15; XVII, 8; Mtt. XI, 27; Lc. X, 22; etc.).

La dottrina di Gesù non ha riscontri, si connota di originalità e irriducibilità. Non discute. Obbliga in chiave d'autorità imperiosa, maiestatica.

---

(14) Cfr. A. T. P. de BROGLIE, *Problemi e conclusioni...*, o.c., pp. 396-402.

(15) A. HARNACK, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung, und des Kirchenrechtes in den zwei ersten Jahrhunderten*, Lipsia 1910, p. 36.

(16) Cfr. G. FELTEN, *Storia dei tempi del N.T.*, II, Torino 1913, pp. 138-155, con la nutrita bibliografia che documenta, al riguardo, gli studi critici dei cattolici, teologi ed esegeti (opera già citata nell'originale tedesco).

Condiziona i destini eterni dell'uomo. Cristo non può non attingere dal Padre, eppur si giustappone al Padre (17).

Né fu maestro del Cristo il soave, nobile Hillel che, sebbene liberalizzasse la « Misna », più d'ogni altro rabbi o scriba dell'epoca, si adegua nondimeno al messianismo e al giudaismo di allora. Non lambisce i vestiboli dell'etica di Gesù. Lo stesso Stapfer è categorico al riguardo. L'Evangelo brilla d'improvviso, Luce tra le tenebre. Non eredita, non imita. Agli antipodi, sigla una reazione implacabile e formidabile contro l'ambiente (18).

Il binomio scienza - coscienza

Lo sviluppo intellettuale e morale del Cristo resta comunque il cavallo di battaglia dei razionalisti.

E. Stapfer mette in bocca al fanciullo Gesù un trepido monologo: « Perché sono al mondo? Qual è il mio destino? Chi sarà il Messia?... Dovranno scorrere 18 anni e, infine, Gesù risponderà a se medesimo: il Messia sono Io! » (19).

L'anima a lungo sospesa, gonfia d'enigmi, di mezzo a drammatiche supposizioni e presunzioni, sull'onda fluida di stimoli, remore, slanci, sfiducie e rivalse, il Cristo si convinse a poco a poco di essere il Messia. Fu, di prosieguo, un fenomeno di autosuggestione, dovuto all'influsso di germi messianici e apocalittici, di cui vibrava satura l'atmosfera d'Israele. Esimio per doti molteplici, Gesù li assimilò e vi si identificò, vittima ignara d'eventi giganteschi che lo trascesero.

Il Cristo dei razionalisti è l'uomo più saggio mai apparso in terra e, all'unisono, un povero illuso. Il più saggio, non il più colto. Non sfoggia versatilità di dottrina. Inaugura una religione nuova, il Vangelo di Dio Padre, dell'Amor di Dio e dei fratelli, che poi — nella fuga dei secoli — si dispiegherà indipendentemente dal suo pensiero, carico sempre più di valori eterogenei.

Lo sviluppo intellettuale e morale del Cristo, insomma dimostra ch'egli non era il Figlio di Dio. Tardiva, spuria, innuita da equivoci marchiani,

---

(17) Cfr. le opere allegate sopra, relative al paragrafo: *« L'originalità del Cristianesimo »*. Gli epigoni del liberalismo protestantico non hanno grosse difficoltà a riconoscere che Gesù sia rimasto immune dall'influsso del pensiero greco-romano e dei miti orientali. Pretendono però che i suoi discepoli, specie Paolo, laddove il Vangelo cominciò a irradiarsi nel mondo ellenistico, abbiano assimilato parecchie dottrine pagane. I neo convertiti, poi, avrebbero introdotto in seno alla Chiesa le ideologie di cui erano imbevuti.

(18) Cfr. E. STAPFER, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, Parigi 1906, pp. 24 ss., 476 ss.; E' SCHUERER, *Geschichte des jüdischen Volkes in Zeitalter Jesu Christi*, II, Lipsia 1907, p. 584 ss.; M. J. LAGRANGE, *Le messianisme chez les Juifs*, Parigi 1909, p. 36 ss.

(19) E. STAPFER, *Jésus Christ avant son ministère*, Parigi 1897, p. 92.

emerge in Gesù — se forse l'acquisì — la coscienza di Figlio di Dio. E, paradosso!, i mistici abbagli lo elevarono e lo immortalarono invitto, così da resistere ancor oggi all'urto dei nemici.

M. Lepin fissa in merito un cardine dell'ermeneutica: non possiamo diagnosticare né la scienza né la coscienza dell'anima di Gesù se non laddove si esternano, obiettivate, in detti e in atti (20).

A dodici anni Cristo denuncia traslucida, perfettissima, la scienza e coscienza vuoi di Sé, Uomo-Dio, Unigenito Figlio, Verbo umanatosi, vuoi del suo destino di Messia. « In his quae Patris mei sunt oportet me esse » (Lc. II, 49). Dio è *Abba*, il Padre di Gesù in termini naturali di filiazione.

All'esordio della vita pubblica, col discorso della Montagna, Gesù legifera alla stregua di Jahve. E', a titolo proprio — dovunque e comunque si manifesti — il *Signore*. I detti e gli atti di Cristo lo stagliano ai fastigi del cosmo. « Tamquam auctoritatem habens » (Lc. IV, 32). La sua è l'autorità di Dio. Arbitrio egemone che infeuda ai miracoli le leggi fisiche, Giustizia e Misericordia che assolve dai peccati, Santità assoluta che reclama in Se stesso — centro dell'ordine religioso ed etico — l'incondizionata fede degli uomini. E' il giudice supremo, unico, dei vivi e dei morti. E' la Risurrezione. E' la Vita. Angeli e demoni soggiacciono al suo dominio.

L'*Ego eimi* riempie il Vangelo: definisce il Cristo, siccome acclarò Jahve. Prima di Abramo, prima di tutto, Gesù è l'eterno Principio, scaturigine insieme al Padre dello Spirito Santo, Causa ed Epilogo d'ogni cosa. Figlio di Dio, si separa dai profeti, i servi. Rivendica la consustanzialità al Padre in reciprocità e identità di pensiero, d'Essere quindi. Non solo *fa* da Dio, ma si dichiara Dio. Formalmente. Testimoni amici e nemici (21).

Non v'è larva — in Cristo — di fanatismo ingenuo, di autosuggestione o di esaltazione anomala, di estasi attonita, di credulo abbandono ai mille influssi del mondo giudaico di allora. La tesi d'un Cristo illuso fa ingiuria al Vangelo. Un aureo, stupendo equilibrio psicologico, ch'è plenario controllo nei singoli atti e nei singoli detti, guida l'anima di Gesù, accompagna la perfettissima scienza e coscienza dell'Uomo-Dio a livello d'Incarnazione redentrice.

Gesù elude la misura dei mediocri, ancor più il criterio degli agnostici. Questo sì! E' un enigma sconcertante. Inaugurando la vita pubblica, coglie di sorpresa congiunti ed amici che, abituati al silenzio di Nazaret, lo tacciano d'insania (cfr. Mc. III, 21). I nemici poi, scribi e farisei, lo diranno invaso da Satana (cfr. Mtt. XII, 24). Nulla di più ovvio. Eppur basta ai razionalisti in ordine alla tesi d'un Cristo illuso. Ai razionalisti di ieri, ai razionalisti di oggi.

---

(20) M. LEPIN, *Jésus Messie et Fils de Dieu...*, o.c., p. 66.

(21) Ib., pp. 70-138. « La coscienza nel Cristo della sua messianicità e divinità — conclude R. MARIANO — è espressa dai Sinottici in forma così recisa che non è lecito supporre che non risalga a lui stesso » (*Gli evangeli sinottici*, Firenze 1896, p. 150).

In che modo reagì la teologia cattolica di settant'anni fa? Smascherò l'aberrazione del metodo storico, offrendoci dell'Uomo Gesù una psicologia inferita dal Vangelo, sintona all'unanime Tradizione. Rivediamola in rapidi scorci.

L'enigma Cristo

L'umana psicologia del Cristo affulge antonomastica. E' un enigma sconcertante. Vi confluiscono — sublimi, onnipresenti, indefettibili — chiarezza di pensiero e fermezza d'intenzione efficace, la sicurezza dell'azione che mai deflette o recede, la virile, indomita fortezza del carattere. Solidarizzano di volta in volta. Convergono ad un sol scopo: il decreto salvifico di Dio Padre.

Fin dagli inizi. « Ideo ingrediens mundum dicit: hostiam et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi... Tunc dixi: ecce venio ut faciam, Deus, voluntatem tuam... In qua voluntate salvi sumus per oblationem corporis Iesu Christi semel » (Eb. X, 5-10).

Il che suppone, fin dagli inizi, l'anima piena di grazia e di verità, la visione in Dio d'un tal decreto salvifico, la perfettissima scienza e coscienza dell'Uomo-Dio a livello d'Incarnazione redentrice. « Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis; et vidimus gloriam eius, gloriam velut Unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis » (Gio. I, 14).

Il Verbo umanatosi non può non rifrangere la gloria d'Unigenito Figlio nell'anima di Gesù. La psicologia della Kenosi è la psicologia del dolore all'acme. Un dolore ricolmo d'amore, estremamente consapevole e libero, eminentemente responsabile. Fin dagli inizi: « Ingrediens mundum, dicit: ecce venio, Deus, ut faciam voluntatem tuam ». Umana si dispiega la psicologia dell'Uomo Gesù, ma appartiene al Verbo, così da affermarsi sempre e in tutto degna del Verbo. E' psicologia antonomastica. I Vangeli lo documentano (22).

Rima d'obbligo sul labbro di Cristo, in ossequio al decreto del Padre, è la formula: « Io sono venuto » (cfr. Mtt. V, 17; IX, 13; X, 34; XX, 28; Mc. X, 45; Lc. XII, 49; XIX, 10).

Dirompe, fanciullo, il silenzio di Nazaret. E' l'Unigenito Figlio. Il Tempio, la casa di Abba, è la sua casa. Che gli riempia l'anima il decreto del Padre non è novità: è l'anima della sua anima, connaturata ragion di vita. « In his quae Patris mei sunt oportet me esse » (Lc. II, 49).

La vita pubblica è la proclamazione continua, perentoria, di quella formula.

Nel Battesimo al Giordano Gesù vince le ritrosie di Giovanni: « Decet

(22) Cfr. L. PICARD, *La trascendence de Jésus-Christ*, I, Parigi 1905: lib. III, « Psychologie de J.C. », p. 370 ss.

nos implere omnem iustitiam ». Il decreto del Padre ufficializza la Kenosi. Ma è la Kenosi del Figlio di Dio! E si spalancano i Cieli, aleggia lo Spirito Santo, risuona la voce di Abba a consacrarne la missione dinanzi all'umanità da redimere (Mtt. III, 14-17).

Le tentazioni del deserto non contendono il Cristo tra i due corni dell'alternativa. Non aduggiano d'un'ombra la chiarezza, la fermezza e la sicurezza che legano l'anima allo scopo prefisso. Non tangono l'equilibrio psicologico. Energica è la risposta, estemporanea: « Va via, Satana! ». La sua missione è Kenosi, purificazione e santificazione dell'uomo, non trionfalismo terrenistico. E calano gli Angeli, lo servono, ministri del Figlio di Dio (cfr. Mtt. IV, 1-11).

Il binomio Uomo-Dio innerva la psicologia di Gesù, duro monito ai teologi immemori, ignari o disattenti.

Libertà di spirito

La scienza di Gesù spazia e brilla dall'alto, d'un acume che sfolgora, con la dialettica che inchioda, di un'autorità assoluta (cfr. Mtt. VII, 28; Gio. VII, 46).

Le insidie diaboliche dei nemici, i cavilli più scaltriti, a iosa, non riescono mai a irretirlo in un fallo qualsiasi, non trovano un cenno di esitanza. Cristo li batte in breccia. Ligio ai canoni rabbinici, alterna la « argumentatio ad hominem » e la « demonstratio ad oculos » (cfr. Mc. XII, 27; Mtt. XXII, 15; Mc. III, 4; Lc. XIV, 5; Gio. VIII, 3-11; ecc.).

Scevra d'ogni influsso spurio, in antitesi al mondo giudaico di allora, la scienza di Cristo discopre la Legge, va al nocciolo dei valori religiosi ed etici. Riporta l'azione all'intenzione, laddove le radici del cuore evidenziano la Giustizia di Dio.

Rovinano i legalismi ipocriti, l'intonaco d'un culto sterile, le incrostazioni e le superfetazioni di comodo che da secoli lo hanno appesantito in rigide norme di vita, falsa giustizia di scribi e farisei. Nondimeno non si depaupera la Legge. Neppure d'un apice o iota. Gesù la restaura integra e limpida. La innoverà di valori soprannaturali, di fede e di grazia (cfr. Mtt. V, 19 ss.; XV, 2, 9, 18; XXIII, 23; Mc. VII, 3 ss.; ecc.).

L'uomo è ricondotto a se stesso, dentro. allo specchio dell'anima. Inverato.

Ciò che l'anima ha di più genuino, il clima dell'infanzia, la recondita e primigenia aspirazione al bene, la semplicità dei bambini, scala i valori dell'uomo, è regola e metro dell'agire: « Nisi efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum caelorum » (Mtt. XVIII, 3; cfr. Mc. IX, 35 ss.; X, 13 ss.).

Di più l'equilibrio psicologico del Cristo non poteva esprimere. E più indipendentemente. Fastigio della libertà di spirito, immune da influssi spuri, irriducibile a schemi di fanatismo, d'autosuggestione, esaltazione, illusione, fantasia inquieta e ribelle, megalomania, delirio.

L'anima di Gesù e la Kenosi

Scopo prefisso è la Croce. Gli incatena l'anima. Spasmodico desiderio amoroso. E' il decreto salvifico del Padre. Non v'è in Gesù respiro di vita che non sappia di Croce attraverso la Kenosi. Nulla e nessuno lo distoglie. Non desistono le turbe. Paventano i nemici. Anche i discepoli gli sbarrano la strada.

A Cesarea, dopo la confessione di Pietro: « Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio Vivo », ch'Egli avalla e traduce sino a coinvolgere i Cieli, Gesù svela la sua Passione e Morte, nonché la Resurrezione in gloria. Nuda. Senz'ambagi. Pietro lo redarguisce: « Absit a te, Domine. Non erit tibi hoc! ». Fulminea è la risposta di Cristo, come già nel deserto di fronte al diavolo: « Va via, Satana! Mi sei di scandalo. La tua è la scienza degli uomini, non la scienza di Dio ». E impone la Croce a chi lo segue (Mtt. XVI, 21-24).

Ma Pietro non disarma dall'idea d'un Messia terrenistico. Di mezzo ai trionfi del Tabor, s'aggrappa al fatuo ripiego dei tre tabernacoli: vorrebbe stornare il Cristo, impedirgli il viaggio a Gerusalemme. Il colloquio di Gesù spegne quel sogno. Ripete il vaticinio di Cesarea. Passione e Morte. Un vaticinio che la Legge e i Profeti recano a monte, chiave dell'economia vetero-testamentaria. E il Padre, in una cornice teofanica, sigilla la Parola del Figlio, Verbo umanatosi in termini di Kenosi: « Hic est Filius meus dilectus. Ipsum audite » (Lc. IX, 28-36).

La moltiplicazione dei pani, a Betsaida Giulia, fa esplodere il fanatismo tra il popolo. E' vicina la Pasqua. Le folle additano in Cristo il loro Re, il Messia terrenistico. La suggestione di massa non offusca l'anima di Gesù, l'inalterabilità e l'irrevocabilità che lo avvincono al decreto salvifico del Padre. Non affiorano calcoli alieni. Cristo fugge. S'apparta in preghiera. La Croce gli abbraccia il cuore: è, perfettissima, la sua scienza e coscienza (Gio. VI, 4-15).

L'indomani, in Cafarnao, esplica il Regno di Dio, la figura e l'opera del Messia. Egli è il Pane vivo, disceso dal Cielo. Cibo imperituro, che salva mediante la fede, nutre di vita eterna mediante la grazia. Carne e Sangue immolati in sacrificio a redenzione del mondo, offerti quindi sul piano d'un convivio, unione e comunione di vita con Lui e col Padre. La folla grida all'assurdo. Ma Gesù insiste. Reiteratamente, inequivocabilmente. Molti dei discepoli defezionano. Gesù non li rattiene. Pone anzi la questione di fiducia ai Dodici: « Volete andarvene anche voi? ». Disposto a rimanere in solitudine desolata, già crocifisso nell'abbandono del Golgota. Giuda respinge la Kenosi della Croce, respinge la Kenosi dell'Eucaristia olocausto. Non gli arride che il Messia terrenistico. E tradirà Cristo. « E' un diavolo ». E' Satana (Gio. VI, 35 ss., 51 ss., 66 ss., 70-71).

In Gerusalemme lo cercano a morte. La risurrezione di Lazzaro darà il tracollo alla bilancia. Gesù lo sa. Conosce da sempre la « sua » ora. Deciso, impavido, lascia la Perea per Betania, incontro al suo Destino

di Vittima espiatoria. Artefice di Vita, affronta inerme la morte: « Ut glorificetur Filius Dei... Nonne duodecim sunt horae diei?... Lazarus mortuus est... Eamus ad eum ». I discepoli non s'illudono di smuoverlo. Sanno che nulla e nessuno può indettarne o scalfirne le scelte: « Eamus et nos, ut moriamur cum eo » (Gio. XI, 3-16).

L'ingresso trionfale a Gerusalemme non eccitò né esaltò l'anima di Gesù. Fu invece un'apoteosi di solitudine, l'anticipazione del Gethsemani. Le folle in visibilio, l'osanna alle stelle non ebbero echi in Cristo. Egli non si commosse se non al cospetto della Città santa, prima d'entrarvi. E pianse: « Quia si cognovisses et tu, et quidem in hac die tua, quae ad pacem tibi. Nunc autem abscondita sunt ab oculis tuis... Circumdabunt te inimici tui... et non relinquent in te lapidem super lapidem, eo quod non cognoveris tempus visitationis tuae » (Lc. XIX, 41-44). Sdegnò il Messia terrenistico che la turba acclamava Figlio di Davide, Re d'Israele. Salì al Tempio. Di là rimirò Gerusalemme. Le folle gremivano gli atri, i portici e le gradinate superbe sino al Cedron. D'improvviso tacquero i clamori, dissolti in una quiete immota, greve: immensa anima in tensione, librata a mezz'aria. Era l'attesa d'un gesto, il gesto del Messia terrenistico che scatenasse la furia del popolo. E Cristo, chiuso, in solitudine dolente, discese dal Tempio (Mc. XI, 11). Si rivolse ai Dodici: « E' giunta la mia ora... E l'anima è in tumulto. Che dirò io: Padre, salvami? Ma sono venuto proprio per quest'ora! Padre, glorifica il tuo nome ». E rintronarono i Cieli, scandendo la voce del Padre: « L'ho glorificato e lo glorificherò » (Gio. XII, 23-28).

Il giorno dopo s'accostò ad un fico. Aveva fame. Non trovò che foglie. E lo maledisse, quasi a visualizzare in linee plastiche la parabola del fico infruttuoso, simbolo di Israele (Mtt. XXI, 18-19; cfr. Lc. XIII, 6-9).

Il Sì e il No

Alla formula « Io sono venuto », rima d'obbligo in ossequio al decreto del Padre, corrisponde la formula « Sì, sì - No, no ». Copre teoresi e prassi. Rimarca la libertà di spirito, l'autonomia all'acme nei riguardi d'ogni influsso spurio, l'autodominio e l'autocontrollo, insigne la chiarezza di pensiero, la fermezza d'intenzione efficace, la sicurezza dell'azione, la rude lealtà cristallina, l'indomita fortezza del carattere.

Gesù educa a una tal formula apostoli e discepoli: « Il vostro linguaggio sia: sì, sì - no, no. Il di più è dal Maligno » (Mtt. V, 37) Non sopporta gli atti inconsulti, intempestivi, emozionali e ciechi. Aborre i compromessi, le acquiescenze, i cedimenti, le acrobazie e le vigliaccherie del dubbio, l'equidistanza neutra (cfr. Mtt. VI, 22-24; X, 39; XVIII, 9; Lc. IX, 62; XIV, 28, 31). I medesimi nemici gli diranno: « Magister, scimus quia verax es, et non curas quemquam; nec enim vides in faciem hominum, sed in veritate viam Dei doces » (Mc. XII, 14).

Devesi a una tal formula, programma di vita, la sua lotta a morte contro il fariseismo ipocrito, il suo tragico Destino. E' la matrice psicologica. Deflagra la formula in un alone eroico. L'eroicità è la norma, incondizionata e illimitata dedizione della vita alla verità conosciuta (cfr. Mc. X, 21; Mtt. VIII, 22; Lc. XIV, 26).

Al Cristo, che l'incarna e adegua, la formula conferisce una forza incontrastabile, il fascino e il prestigio d'un capo indiscusso, d'un Re. Chiamati, apostoli e discepoli obbediscono subito, con le più grosse rinunce (cfr. Mc. I, 16-20). Se l'amano, perduti in Lui, lo temono reverenzialmente. La sua parola è legge (cfr. Mc. IV, 40; VI, 51; IX, 5; X, 24, 26, 32). Chiedono umili, non contestano. A volte non osano neppure chiedere (cfr. Mc. IX, 31). Gesù scaccia i mercanti e i cambiavalute dal Tempio: non c'è chi ardisca resistere (cfr. Mc. XI, 15-16). Analogo timore invade le folle (cfr. Mc. V, 15, 33, 42; IX, 14; Mtt. XVI, 14).

Cristo non è un uomo come gli altri. La psicologia umana dell'uomo Gesù sovrasta esimia. Del che l'anima di Cristo ha perfettissima, ineccepita, scienza e coscienza.

L'Ideale e la realtà

La formula ferrea *Sì-No* non radicalizza il Cristo uomo, barricandolo nella contemplazione del suo splendido ideale, estraneo alla realtà degli uomini e delle cose, al ritmo quotidiano d'un vivere mediocre, ai dettami concreti dell'« hic et nunc ».

Verbo umanatosi, Cristo è uno di noi. L'anima estua a valle, anche se il pinnacolo svetta tra le nubi, nella Luce di Dio. Dimensiona l'ideale ai canoni storici e geografici del nostro mondo. La Kenosi è finitudine: « Exinanivit semetipsum formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo » (Ef. II, 7). Ma l'uomo Gesù rimane il Verbo Dio. La Kenosi è finitudine in chiave di similitudine: « Habemus pontificem qui potest compati infirmitatibus nostris; tentatum autem per omnia pro similitudine absque peccato » (Ebr. IV, 15).

Simile a noi, non identico. Tutti i modelli di tipologia che classificano il carattere, impari a definire la psicologia umana di Cristo, vi si specchiano cointesi, reclinano trascesi. Cristo ha un carattere unico. Non si spiega se non con se stesso. Il suo splendido ideale urge dall'alto. Filtra nondimeno in ciascuno di noi. E' presenzialità la più vigile e duttile, è situazionalità la più aderente.

I discorsi di Gesù, le parabole documentano al limite — acuto, saturo d'interesse, massimo — lo spirito d'osservazione e di compartecipazione al mondo giudaico dell'epoca. Fotografano l'« hic et nunc ». Non v'è spettacolo di natura, amminicolo di vita spicciola, fenomeno o cerimonia, alea del caso, che la rassegna risparmi. L'atteggiarsi polimorfo dei vari ceti, le

istituzioni socio-economiche e politiche, la Legge, il Tempio, le sinagoghe, usi e costumi, vibrano in Gesù.

Ripugna al Vangelo l'effigie d'un Cristo neutro, che astrae o si isola; d'un Cristo ostile a priori, che sfascia i rigidi schemi in cui s'evolve la vita d'Israele. Quantunque mai demorda dal suo splendido ideale, Gesù si rapporta ad uomini e cose per quel che sono, in base al loro essere, non già al loro dover essere. «Nemo mittit vinum novum in utres veteres» (Mc. II, 22). La Kenosi del Golgota fornirà gli otri nuovi. E bisogna attendere. Lungo un triennio — benigno, multanime — Gesù plasma apostoli e discepoli, appronta i primi otri nuovi. Ha i piedi in terra. Non è un utopista: il Cristo dei razionalisti, estatico e fanatico, che — prospettandoci impossibili mete — esula dal nostro mondo, neglige le scarse risorse di noi poveri uomini, trasvola in un empireo celeste.

L'amore del Cristo

Lo splendido ideale di Gesù non è idealizzazione, culto entusiasta dell'Umanità. Suppone sempre la drammatica miseria dell'uomo. La denuda. Dall'alto d'una perfettissima scienza e coscienza.

L'umanità è malvagia (cfr. Mtt. XVI, 4; Lc. XIII, 4; Gio. II, 23-25). Anche laddove l'illusione fa più breccia, anche nei riguardi di apostoli e discepoli, Gesù conosce *intus et in cute* i loro difetti, talmente da riuscirgli gravoso, non di rado, il tenerseli attorno (cfr. Mc. VII, 18; VIII, 17-18; IX, 18; Mtt. XVI, 23). Insta tra le quinte il peccato d'origine, in retroscena alla Parola di Gesù: gli uomini sono in blocco cattivi (cfr Mtt. VII, 11). Gli stessi fanciulli non sfuggono al biasimo del Cristo. Frivoli, leggeri, indocili, caparbi e iracondi riflettono l'immaturità d'Israele, i tristi retaggi d'un peccato d'origine (cfr. Mtt. XI, 16 ss.). « Pentitevi » è la parola che prelude l'annuncio del Vangelo. La parola antesignana (cfr. Mtt. IV, 17).

Seppur ai vertici, l'amore di Cristo per l'uomo non è scevro di riserve e, a volte, di ripulse. Soffre. Accusa ferite segrete. Amore a livello di perfettissima scienza e coscienza, scandaglia i torbidi fondali dell'animo umano, spezza i veli di Maia. Vieta, consequenziario, ogni giudizio ed ogni condanna (cfr. Mtt. VII, 1, 3; XIII, 20; XVIII, 22; Lc. VI. 41 ss.; IX, 55; Gio. VIII, 7).

In questa visione oggettiva dell'uomo, cruda, non già sulle ali d'un entusiasmo vacuo, Gesù apre l'amore ai nemici. Se chiede di porgere la guancia sinistra a chi ha colpito la destra, è in ordine a un duplice fine: denunciare da un verso quanto di animalità si annidi in un empito di cieca passione, il buio vivaio d'istinti feroci, di moti incomposti e incontenuti; eccitare d'altro verso la spiritualità assopita, ch'è senso congenito di solidarietà fraterna, comunione e integrazione reciproca.

L'amore di Cristo, il più eroico, di sublimi dimensioni, è l'amore più

autentico, al culmine del realismo: « Pater, dimitte illis. Non enim sciunt quid faciunt» (Lc. XXIII, 34). Disvela l'uomo all'uomo: un abisso di tenebra e un fastigio di luce in crisi perenne, se non in tragico conflitto. Esaurisce il mistero dell'uomo. E l'ama così com'è, non come vorrebbe che fosse. Non disarma mai, insiste nonostante tutto. Arrendevole, tenero, dolce. Dona e si dona. S'immola in sacrificio. Incomparabilmente. Ineguagliabilmente. L'uomo storico, figlio del peccato, diviene il figlio della Grazia nell'Amore di Cristo.

Non sogno, non chimera. Non amore illuso. L'Amore di Cristo è rimasto, epicentro dei secoli, a commuovere e sconvolgere di epoca in epoca l'umanità in ginocchio, credenti e non credenti: specchio fedele del nostro *essere*, ideale incarnazionistico del nostro *dover essere*.

L'estasi e fenomeni analoghi

I Vangeli smentiscono il Cristo in estasi dei razionalisti. Epperciò, di riflesso, una volta di più, sfatano la tesi d'un Cristo dogmatico da attribuirsi alla Chiesa degli inizi.

Sappiamo di Paolo che vanta le proprie estasi (cfr. II Cor. XII, 2 ss.), che esalta i carismi, il privilegio dell'estasi, in atto su largo raggio di mezzo al Popolo di Dio, segni luminosi e vigorosi dello Spirito (cfr. I Cor. II, 4; I Tess. V, 19). Eppure la Chiesa degli inizi non ascrive l'estasi a Gesù, non l'incolora né l'accalora d'un tal carisma, di cui rigurgita all' esordio la vita di grazia. Mai i Vangeli accennano ad una contemplazione estatica del Cristo, ad un Cristo che preghi o predichi in balia dell'estasi.

Tacciono nell'estasi i sensi esterni ed interni. Rotti i ponti col mondo, spoglia dell'effimero, l'anima si raccoglie in sé, opera un arcano abbandono, che è coscienza in rilievo traslucido, non passività inerte. Si perde in Dio, si lascia vivere da Dio, rapita dal divino, al punto di sperimentarlo e di toccarlo.

L'anima del Cristo, no. E' sempre in relazione sensoria col mondo, presenzialità la più vigile e duttile, situazionalità la più aderente. La coscienza di Gesù registra *simultanee* — concentriche e gerarchiche — vuoi la scienza empirica, vuoi la scienza beatifica ed infusa.

La gloria del Tabor trasfigurò il corpo di Gesù. Non fu un'estasi dell' anima. La rivelazione di Dio, che riconfermava il Figlio, non scaturì dalle latebre di un'anima in estasi, ma esplose all'infuori, dal Cielo. Egual rivelazione siglò il Battesimo al Giordano e, a Gerusalemme, la vigilia dell' Epilogo (cfr. Mc. IX, 6; I, 11, Gio. XII, 28).

Né chiamano in causa l'estasi analoghi fenomeni soprannaturali, visivi e uditivi, laddove gli angeli si alternano ai demoni, poiché Gesù li percepì coi sensi, esterni ed interni (cfr. Mtt. IV, 1 ss., 11; Lc. XXII, 43).

Farnetica il razionalismo, grottesco, empio, appellandosi — in merito

— all'estasi dei nevrotici: delirio d'una fantasia abnorme, emotività in disfreno, che soqquadra la coscienza e sdoppia la psiche.

Repellono le fonti. Non v'è alcun indizio, il minimo appiglio. Anzi. Affulge — nella fattispecie — un Cristo pienamente padrone di sé, al diapason dell'autodominio e dell'autocontrollo, d'un equilibrio psicologico il più terso, olimpico, che ha somma la chiarezza del pensiero e la fermezza del volere, proteso a compiere la sua missione redentrice (cfr. Mtt. III, 15-16; IV, 4, 7, 10; XVII, 7, 9; Lc. IX, 31; Gio. XII, 23-33; Mtt. XXVI, 37-46; Lc. XXII, 42-46; Gio XVIII, 4-8).

I fenomeni soprannaturali, visivi e uditivi, inoltre, lungi dall'incidere spaesati e immotivati, superflui se non absoni, innervano le fasi più salienti, le grandi scelte del Cristo, all'unisono con le innumeri meraviglie che singolarizzano la vita di Gesù. E' puerile, stolida, la prevenzione dei razionalisti, la presunzione cioè di rinchiudere entro gli spazi angusti dell'umana ragione le sconfinate dovizie di una realtà non mancipia ai sensi, inesplicabile mediante i criteri e i sondaggi nostri. Oggi la metapsichica, o metapsicologia, snebbia gli occhi, umilia l'orgoglio dell'uomo. Ha il brivido dell'occulto. Trasecola e sbigottisce.

Fiamma sacra

La collera di Cristo, che i Vangeli rilevano, non è depressione maniaca o agitazione paranoica. E' la collera dei profeti, da Mosé a Osea, da Geremia a Malachia. E' la collera di Dio. Il peccato contro lo Spirito Santo, in odio alla luce, che dissacra e distrugge la verità, non avrà mai il perdono del Cielo (cfr. Mtt. XII, 31-32; Mc. III, 28-30).

La vita di Gesù non è se non testimonianza di Verità (Gio. XVIII, 37). Deflagrano le requisitorie di fuoco a carico di Scribi e Farisei (cfr. Mtt. XXIII, 14, 24-25, 33; Mc. III, 5; Gio. VIII, 21, 44). Gesù è la Luce del mondo (Gio. VIII, 12). Lampi e tuoni arroventano la condanna dei reprobi (cfr. Mtt. VII, 23; XIII, 41, 49; XVIII, 34; XXII, 13; XXV, 1 ss., 14 ss., 33, 41; Lc. XII, 46).

L'ossequio assoluto al decreto salutifero del Padre guida indefettibilmente il Cristo. L'ira sua fulmina chi gli intralcia la strada, da Satana a Pietro (cfr. Mtt. IV, 10; Mtt. XVI, 23).

I gesti degli antichi profeti che a volte si accentuavano d'iperbole, strani, incomprensibili, ai fini di polarizzare l'attenzione d'Israele, evidenziando la novità rivoluzionaria del regno messianico venturo, rivivono in Cristo, apoteosi del profetismo, laddove scaccia i venditori dal Tempio e maledice il fico.

Ambedue i gesti del Cristo — straordinari, enfatici — significano il crollo di un'epoca, la rovina del Tempio di Gerusalemme, l'instaurazione del regno messianico, la nuova adorazione di Dio in Spirito e Verità, un

nuovo sacerdozio e un nuovo sacrificio, nonché la reiezione di Israele, l'albero che Dio stesso piantò e che rimase sterile in ogni stagione: la semantica dei gesti, a tinte fosche, icastica, non poteva non scuotere gli animi, disporli alla catastrofe e alla palingenesi (cfr. Mal. I, 1-11).

La collera di Gesù non trasmoda. E' dignitosa e imperiosa. Un diritto divino. Galvanizza i toni del suo linguaggio ch'è sempre e solo *Sì, sì - No, no.* E' libertà morale all'acme, né più né meno della calma soave, imperternita, in cui scorre uniforme la sua vita. E' perfettissima scienza e coscienza, aureo equilibrio psicologico, vibrazione appassionata, slancio e fiamma d'un carattere virile unico, prototipo, insieme estremamente mite ed estremamente forte.

Cristo è l'Uomo. Integro, incorrotto, non soffre l'estasi dei nevrotici. L'Uomo Dio. Implica e supera, con la vision beatifica, l'estasi dei mistici (23).

L'Uomo di tutti

Se di scienza beatifica ed infusa Gesù ha l'anima fisa nell'Al di là, di scienza empirica cala nel nostro limite, lo assimila, vi si immedesima. È, attraverso la Kenosi, il Messia. Fa da copertura all'umanità degenere, riassumendola a livello di sostituzione ontica, in linee esistenziali.

Compenetra la miseria umana in unione e comunione di vita, sino a com-patire e a com-morire in ciascuno di noi. Divide le condizioni dei più poveri. Predilige i diseredati, i falliti, gli oppressi. Lo hanno compagno e lo ospitano i figli del peccato pubblico. Non v'è dramma d'uomo, di carne e di spirito, che il Cristo non viva alle radici dell'essere. Avvinta com'è alla scienza infusa e alla vision beatifica, turgida d'amore, la scienza empirica gusta la feccia dell'umana miseria. L'Amore è pari al Dolore. Di

---

(23) « Sovra ogni cosa — osserva HARNACK — emerge in Cristo un raccoglimento calmo e uniforme, come di chi ha sempre di mira un unico scopo. Egli non parla mai nell'estasi, e di rado troviamo nelle sue parole o nei suoi gesti l'eccitazione del profeta. Seppur rivolto di continuo alla più grande missione mai commessa ad un uomo, ha gli occhi e gli orecchi aperti a tutte le impressioni della vita che lo circonda... Il Cristo non è un profeta estatico. Possiede una serenità di spirito inconcussa, un'inviolabile quiete e pace dell'anima » (*L'Essenza del Cristianesimo*, o.c., pp. 35-37).

Escludono dal Cristo l'estasi dei mistici, con rimarco specifico alla vision beatifica, L. DE GRANDMAISON (cfr. *Jésus-Christ:* DFC, II, 1914, coll. 1428 ss. Il tema e le argomentazioni sono riproposti nell'opera postuma in 2 voll. dell'Autore: *Jésus-Christ, Sa personne, ses messages, ses preuves,* Parigi 1927, a cura di J. Lebreton, vol. II, p. 126 ss.), L. PICARD (cfr. *o.c.*, p. 432 ss.), B. ALLO (cfr. *L'évangile de Renan,* Bruxelles 1904, p. 287 ss.).

Vedremo in epoca più vicina a noi, nel seguito del nostro studio, la spiegazione dei rapporti di Gesù col Padre mediante l'esperienza mistica, sostenuta da alcuni teologi, cui si oppone recisamente C. ADAM (cfr. *Gesù il Cristo,* Brescia 1939, pp. 97 ss., 116 ss.). Tesi, questa, riesumata e in parte avallata da J. Galot, *La coscienza di Gesù,* Perugia 1971, p. 136 ss.

continuo. Egli porta sul Golgota il peso di tutti, porta il peccato del mondo, crocifisso dall'Amore e dal Dolore. E' — Uomo Dio — in grado di redimerne l'obbrobrio.

In Lui, che li volle fratelli, li impersonò, dimentico di se stesso, tutti si ritrovano e si riconoscono. E' la loro Terra, la loro Patria: « Venite a me voi tutti, che siete stanchi ed affranti, ed io vi conforterò » (Mtt. XI, 28).

Il Servo di Jahve è il servo di tutti, tenero più d'una madre. « Amicus meus alter ego ». L'Io di Cristo dissolve in sé l'io dell'uomo. La rappresentazione è identificazione: « Quandiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis » (Mtt. XXV, 40).

La solidarietà di rappresentazione e identificazione va oltre. Pane eucaristico, Gesù incorpora i redenti, e li concorpora, tralci fecondi che suggono la sua Vita, partecipi della sua Kenosi e della sua Gloria, veicoli di salvezza al servizio dei fratelli, nella carità che dona e si dona: ma, prima, in funzione di schiavo, lava i piedi (cfr. Gio. XV, 1-5; XIII, 1-16; Lc. XXII, 19).

Le Beatitudini già inaugurano la Salvezza, il Regno, la Giustizia di Dio. Dovrebbero espungere anche l'umana miseria, se libera, impenitente, non sopravvivesse la zizzania degli iniqui. « Pauperes semper habetis vobiscum » (Gio. XII, 8). E' l'*Eskaton* che sanzionerà esaustiva e definitiva l'efficacia dell'Incarnazione redentrice.

Non i poveri in quanto poveri, né i ricchi in quanto ricchi discriminano l'amore di Gesù. In sede di beatitudini non valgono le condizioni di vita se non in ordine alle disposizioni di spirito. La miseria acuisce l'istanza di salvezza, il senso del peccato e il pentimento, un distacco dal giogo dei beni effimeri, la solidarietà fraterna. Lussi ed agi, per contro, promuovono l'egoismo, ottundono la giustizia. L'orgoglio di Mammona è sazietà. Monopolio di poteri ligio ad abusi e soprusi, resiste agli imperativi del Regno.

Ecco il criterio di Cristo. Un criterio di massima. Non riguarda i singoli poveri o i singoli ricchi. In concreto vi sono ricchi umili, che amano i poveri e socializzano i beni. Ci sono poveri egoisti che, in nome di Mammona, pur nell'ambito d'un piccolo gruzzolo, ignorano i fratelli, non esitano a spegnere le voci del sangue, sordidi, esosi: odiano i ricchi e disprezzano i più poveri di loro.

Il Regno di Cristo non ha mire socio-economiche, non sbriglia la lotta di classe, la rivoluzione proletaria. Coincide con la Giustizia di Dio. E' regno di verità e santità in termini di carità che mai s'arrende. E' salvezza dell'uomo.

L'Amore di Cristo racchiude tutti gli uomini, poveri e ricchi. Il Regno incalza sul passo di Matteo e di Zaccheo (Lc. V, 27-29; XIX, 1-10), di Simone il fariseo (Lc. VII, 36), del giovane facoltoso (Lc. XVIII, 18-24), di Lazzaro (Gio. XI, 1-3; XII, 1-5), di Nicodemo e di Giuseppe d'Arimatea (Gio. III, 1 ss.; Mtt. XXVII, 57 ss.). Molte pie donne, che seguono Gesù e l'assistono, da Giovanna, moglie di Chusa, a Susanna, fruiscono

di risorse non lievi (Lc. VIII, 3). Gli apostoli, e Lui stesso, non appartengono ai ranghi infimi d'Israele, ma al ceto medio. E' l'aristocrazia dell' egoismo e dell'orgoglio che il Regno rigetta.

Gesù predilige i poveri, sì. Ha l'anima in lacrime mentre gli altri piangono. La sua vita è un com-patire e un com-morire in ciascuno di noi. Povero per antonomasia, non ha dove posare il capo. Nondimeno non è, alla stregua del Battista, un uomo del deserto. Vuol essere e dev'essere consorte ai destini nostri in ogni forma di vita. Nonché gli abissi dell' umana miseria, attinge quindi le intime gioie degli uomini. Vi partecipa in gaudio di spirito, ebbro d'una sensibilità che vibra come arpa celeste. Espleta il primo miracolo in una festa di nozze. La casa di chi l'accoglie è la sua casa.

A tavola si ricompone la famiglia, effonde riconciliata i valori più puri, deliba l'amore. La metafora del pranzo è l'immagine più chiara del Regno: « Simile est regnum caelorum homini regi, qui fecit nuptias filio suo... Prandium meum paravi... Venite ad nuptias » (Mtt. XXII, 1-4; cfr. Lc. XIV, 16 ss.; XV, 23; XXII, 29; Mtt. XXV, 1-13; Ap. XIX, 9). La Eucarestia Convivio è vestibolo e preludio al Simposio dei Cieli.

La situazionalità di Cristo investe l'odissea spicciola della vita comune. La pervade. Gli struggono il cuore le imponderabili sfumature d'un quotidiano respiro di piccole cose, la natura sorpresa nel più tacito ritmo di palpiti e fremiti. Diventano musica in Lui.

Psicologia e cristologia ontica

Gesù signoreggia — onnipresente — dall'alto d'un equilibrio psicologico che dà le vertigini: egemone, arbitro di uomini e cose, scevro d'influssi estranei, mai distolto dalla Croce, lo scopo nativo sancito dal Padre. La Kenosi fa di Lui l'uomo di tutti, il cuore aperto ed offerto a ciascuno di noi, alle mille pene dell'uomo storico, alle rivalse dei casti tripudi.

Non lo tange l'estasi attonita che isola dal mondo. Non l'esaltazione nevrotica o il fanatismo ingenuo. Non l'autosuggestione e l'illusione. Non la sproporzione tra mezzi e fini. Non l'appello a terzi, l'anima in crisi, in cerca di consigli ed aiuti. Non il rimorso. Non l'esitazione, l'indecisione, la ritrattazione, la transazione. Dall'esordio all'epilogo staglia univoca la linea, non flette d'un apice.

A tal sublime equilibrio psicologico si annoda la cristologia ontica. Lì zampilla, perfettissima, la scienza e coscienza che il Cristo ha dell'Incarnazione redentrice, della sua messianicità e divinità. Zampilla congenita, aliena da qualsiasi sviluppo intellettuale o morale. Gesù è il Verbo umanatosi. Lo sa, lo intuisce, di vision beatifica. E l'assevera: dall'alto di quell'equilibrio psicologico. Non poteva ingannarsi. Non poteva ingannarci.

Al di là dei rapporti con uomini e cose, fluidi, circoscritti *hic et nunc,*

la vita di Gesù estua dentro, plenariamente, immutabilmente, in diretto e ipostatico rapporto col Dio Uno-Trino: rapporto di generazione eterna, d'un identico amore mutuo, che in Cristo, Verbo umanatosi, sul piano dell'Incarnazione redentrice, immerge l'Io del Figlio nel Tu del Padre. « Ego et Pater unum sumus » (Gio. X, 30).

Devesi a questo rapporto di Figlio al Padre, auspice la vision beatifica, se il Cristo uomo ha scienza e coscienza della sua messianicità e divinità. Sempre. Attuoso, indefettibile e indeperibile, il rapporto riempie la vita di Gesù. Sigla adeguato il culto dell'anima, l'ossequio assoluto ai voleri salvifici del Padre in chiave di Kenosi. *Abba* è la prima Parola, e l'ultima, che i testimoni raccolgono dal labbro di Gesù (cfr. Lc. II, 49; XXIII, 46).

Ciò spiega esimia l'autonomia del Cristo. Il Figlio di Dio non ha bisogno di nulla e di nessuno. Basta a se stesso, poiché gli basta il Padre: immerso nel Tu del Padre. « In sinu Patris » (Gio. I, 18).

Ciò spiega altresì la sostituzione vicaria di Gesù a tutti e singoli gli uomini, il suo com-patire, il suo com-morire in ciascun uomo. Li ricapitola tutti in Dio, di vision beatifica, vedendoli cogli occhi di Dio, amandoli col cuore di Dio. La scienza empirica, mancipia alla vision beatifica, realizza l'inaudito prodigio.

Ciò spiega — al tandem — un Cristo che infeuda la natura, le leggi cosmiche e storiche, i moti più riposti dello spirito, le latebre dell'uomo, l'alea dei fatti, i futuri liberi: un Cristo onnipresente, arbitro di uomini e cose, in cui si disposano il tempo e l'eternità; un Cristo non soggetto se non ai voleri salvifici del Padre, all'acme però d'una autonomia meritoria, elettiva ed operativa. « Oblatus est quia ipse voluit » (24).

---

(24) Is. LIII, 7. Sulla figura psicologica del Cristo nell'ambito della sua coscienza di Messia e di Figlio di Dio, per quanto concerne i teologi di quell'epoca: cfr. gli splendidi studi di L. PICARD, *o.c.*, pp. 383-555 e di I. A. CHOLLET, *La psychologie du Christ*, Parigi 1903, p. 82 ss. Anche qui i non pochi novatori di oggi, che rivendicano d'aver scoperto la psicologia di Gesù, dovrebbero rifarsi, in una lettura attenta, ai fini di correggere metodi pseudo-storici non consoni ad una sana teologia, ligia al magistero e alla Tradizione, fedele alla storia.

Parecchi critici razionalisti hanno dovuto riconoscere (Dalman, Wernle) che la coscienza messianica di Cristo non dipende da visioni, estasi o influssi ambientali, ma da una forza intima, misteriosa, già pienamente radicata in Lui quando iniziò la vita pubblica: cfr. M. LEPIN, *Jésus Messie et Fils de Dieu*, o.c., p. 210 ss.; H. FELDER, *Jesus Christus*, I, *Das Bewusstsein Jesu*, Paderborn 1911, pp. 237-290; P. BOURCHANY, *La sainteté incomparable de Jésus miracle d'ordre morale*, nel vol. « Les miracles évangéliques », Parigi 1911. Quest'ultimo, a conclusione d'una profonda disamina della psicologia di Gesù, scrive tra l'altro: « Il suo carattere morale è così indiscutibile, il suo linguaggio così schietto e categorico, che nessuno di quanti meritano rispetto, e si rispettano, nessuno può sospettare la falsità o l'illusione nella vita di Gesù ».

A quali aberrazioni possa giungere il soggettivismo del pregiudizio razionalistico è documentato dai due volumi di BINET-SANGLE' (*La folie de Jésus*, Parigi 1909-1910), nonché dall'opera di A. OMODEO (*Gesù e le origini del Cristianesimo*, Messina 1913, pp. 98, 100-111), ove il Cristo è descritto come un entusiasta allucinato che, in preda

Questione di metodo

Era ovvio che il Cristo gradualizzasse la sua manifestazione messianica di Verbo umanatosi. Fu una questione di metodo. I razionalisti, invece, ne arguirono lo sviluppo intellettuale e morale di un'anima in crisi. Purtroppo ancor oggi, seppur da angolature differenti, parecchi teologi battono la medesima falsariga. Giova quindi riproporre la secca, obiettivata smentita dei cattolici d'allora. E' un ennesimo avallo dell'equilibrio psicologico di Gesù.

Secondo i razionalisti la coscienza del Cristo si evolse in una serie di tappe improbe, tormentate, tra oscitanze e speranze, ristagni, disguidi, regressi, riprese improvvise. Nel diuturno silenzio di Nazareth, in mistico rapporto con Jahve, Cristo elaborò la coscienza d'essere il Figlio di Dio in termini umani di privilegio. Agli inizi del ministero pubblico, ardentemente avvertito e vissuto, il sentimento di filialità lo spinse a diffondere di mezzo ai conterranei l'annunzio di Dio come Padre, suscitando ovunque plausi entusiasti. A poco a poco, in seguito, ad opera d'un fenomeno dialettico di psicologia spontanea, dietro un cumulo d'influssi esterni, Gesù pervenne dalla coscienza di Figlio di Dio alla coscienza di Messia, e — *in limine* — d'un Messia capace di redimere tutti gli uomini.

Più volte, in preda ai dubbi, Cristo impartì l'ordine di tacere i miracoli, la sua messianicità e divinità, vuoi ai malati ch'egli risanava, vuoi ai demoni espulsi, vuoi ad apostoli e discepoli (cfr. Mc. I, 24-26; V, 43; VII, 30; Lc. IV, 41; V, 14; Mtt. XVII, 9). Diviso, innanzi all'alea dei fatti, aspettava esiti più definitivi per puntualizzare le proprie decisioni e affermazioni.

Succubi ai canoni d'una dea-raison, giocoforza i razionalisti naturalizzano la psicologia di Gesù. Psicologia in evoluzione a guisa della nostra. Né più, né meno. Psicologia d'un Cristo puro e semplice uomo. Ma svisano i Vangeli, laddove non v'è minima traccia d'evoluzione in Cristo.

Fu questione di metodo, e saggezza unica — rilevarono i teologi dell'epoca, vessillifero il Vigouroux — se Cristo espose a gradi la sua messianicità e divinità. I Vangeli lo attestano apodittici.

Episodica, non sistematica, la catechesi di Gesù si adattò polimorfa ad un uditorio caleidoscopico, ai livelli religiosi ed etici che lo diversificavano su ampia scala, all'acume d'ingegni esperti, alle moltitudini incolte,

---

all'idea fobica d'essere il Figlio di Dio, predicava l'imminente irruzione del Regno di Dio sopra la terra.

Il paradosso è al colmo. Un folle avrebbe impartito la più sublime dottrina, che sempre ha conquiso gli ingegni più eletti; un'etica ineguagliabile, matrice d'ogni virtù e di carità la più eroica; una civiltà nuova che trasformò il mondo, elevandolo ai vertici di tutti i valori « Il folle e l'illuso — rilevava E. RENAN — non riescono mai. Mai lo smarrimento dello spirito ha agito positivamente sulla marcia dell'umanità » (*Vie de Jésus*, o.c., p. 73).

all'inerzia apate, all'interesse candido o ambiguo, alla fiducia, al diniego, alla foga repentina, all'insidia, all'odio cieco e feroce, alla buona e alla mala fede, all'indole ibrida, a un'attesa gonfia di false ipoteche: assidui e devoti i discepoli; mutevoli le folle di plaga in plaga, e indocili; chiusi, ostili, scaltriti nella menzogna, sacerdoti, scribi, farisei e sadducei.

Recalcitrava il popolo contro la tirannide dei romani, invocava un Messia terrenistico. Donde cautele e remore che obbligarono Gesù ad una manifestazione messianica più discreta agli inizi, non di rado l'ordine di tacere, un riserbo di calcolo che non desse ansa a fanatismi, sommosse, rappresaglie, sospetti, denunzie e — conseguentemente — non frustrasse fin dal principio il suo ministero.

Di prosieguo — guardingo, sobrio, oculato — Cristo si accinse a correggere e a disilludere l'attesa d'un Messia terrenistico, inculcò il Regno di Dio dello spirito, fissandone in linea di priorità le norme di vita col discorso della Montagna, la Magna Carta del Bene, parco di notizie riguardo ai contenuti essenziali e funzionali del messianismo autentico.

Israele avrebbe respinta sul nascere, semmai dichiarata «ex abrupto», l'idea d'un Messia Uomo-Dio, un'Incarnazione redentrice in chiave di Kenosi. Il Cristo taumaturgo vi preparò gli animi a poco a poco. Trapelavano dai miracoli i contenuti della sua messianicità e divinità, accreditati di volta in volta mediante la fede che cresceva a iosa sino ad esplodere in un grido limite: « Christus, cum venerit, numquid plura signa faciet quam quae hic facit? » (Gio. VII, 31).

Lungo una tal parabola di fede Cristo definì quei contenuti. Scelse, per dichiararsi, il titolo di *Figlio dell'uomo*: un titolo che enucleava la sua messianicità e divinità, ma ch'era misterioso all'uditorio. Anche qui fu questione di metodo, tattica accorta. Rivendicò, come Figlio dell'uomo, i poteri e i diritti di Dio. Sicché nulla vi aggiungerà più tardi, esplicitandosi Messia e Figlio di Dio. I tre titoli si equivalgono. L'ultima conferma, la più solenne e la più univoca, è in risposta al Sinedrio: « Tu es Christus, Filius Dei benedicti? Iesus autem dixit illi: Ego sum, et videbitis Filium hominis sedentem a dextris virtutis Dei et venientem cum nubibus caeli » (Mc. XIV, 61-62). Lui, Figlio dell'uomo, è formalmente il Messia e il Figlio di Dio. L'accusa di bestemmia non converge se non lì. Lo condanneranno come Figlio dell'uomo che usurpa i poteri e i diritti di Dio: « Nos legem habemus, et secundum legem debet mori, quia Filium Dei se fecit » (Gio. XIX, 7).

Il dichiararsi a gradi, dunque, non implica in Cristo un'evoluzione di coscienza, nuovi orientamenti di pensiero e atteggiamenti di vita. Non sono i fatti a suggestionarlo, a plasmarne di trafugo l'anima inquieta. Non le cause varie del mondo giudaico di allora. Mai i Vangeli presentano un Cristo che tanto più abbia creduto a se stesso quanto più divampava la fede degli altri. E' Lui l'augusto condizionatore di fatti e di cause. Perfettissima, inconcussa, dall'esordio all'epilogo, si staglia la sua coscienza

d'essere il Messia e il Figlio di Dio, l'Incarnazione redentrice in chiave di Kenosi. Non ha soluzioni di continuità.

Se, a volte, proclama il Padre al di sovra di Lui (cfr. Gio. XIV, 28), non è se non in relazione all'umanità assunta. Il binomio Uomo-Dio dirime le fittizie antinomie dei Vangeli. Duplice la natura. Duplice il modo d'agire. Ambedue le nature, però, sussistono e si subiettano nel Verbo. E' l'Unigenito Figlio quindi che domina sempre la scena. Divina, non già in termini umani di privilegio, è la filiazione di Cristo, generazione eterna. Mai, in rapporto al Padre, Cristo si accomuna agli uomini, figli adottivi di Dio. Scava un abisso. Nemmeno in Giovanni X, 34 ss. — l'unico testo addotto dai razionalisti — accorcia le distanze. Ribadisce invece, arguendo col sillogismo che i logici chiamano « a minori ad maius », la sua filiazione divina. Irrefutabilmente (25).

GUGLIELMO LUIGI ROSSI †

(25) Cfr. F. VIGOUROUX, *Manuale biblico,* vol. III, Sampierdarena 1894, n. 164; *Secretum messianicum:* « Divus Thomas », Piacenza 1905, p. 643 ss.

Sul metodo usato da Cristo nel manifestare le sue prerogative messianiche, cfr. J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité,* I, Parigi 1904, pp. 262-330. Splendide anche le pagine di M. LEPIN, *o.c.,* pp. 90-116; G. M. L. MONSABRE', *Exposition du dogme catholique,* Parigi 1878, p. 98 ss.; L. Cl. FILLION, *Lo sviluppo intellettuale e morale di Gesù:* « Revue du Clergé Français », 1-15 aprile 1914; R. ROSE, *Etudes sur les Evangiles,* Parigi 1905, p. 196 ss.

Riguardo al titolo messianico e divino di " Figlio dell'uomo » ai rapporti di Cristo col Padre in quanto Servo di Jahve e Verbo di Dio, cfr. G. B. FRANZELIN, *De Verbo Incarnato:* « Quaestio Caiphae in Mtt. XXVI, 63 », Roma 1870; H. DIDON, *La foi en la divinité de J. C.,* Parigi 1894, p. 95 ss.; F. VIGOUROUX, *o.c.,* nn. 165 ss., 464-477; A. CELLINI, *Il valore del titolo Figlio di Dio nella sua attribuzione a Gesù presso i Vangeli Sinottici,* Roma 1907, p. 45 ss.; G. GIOVANNOZZI, *I problemi dell'esistenza,* Firenze 1909, p. 274 ss.; D. PALMIERI, *Se e come i Sinottici ci danno G. C. per Dio,* Prato 1903, p. 168 ss.; P. COUBERT, *Jésus-Christ est Dieu,* Parigi 1908, pp. 71-142; G. SINIBALDI, *Il dogma della divinità di G.C. e la moderna esegesi biblica,* Roma 1907, p. 80 ss.

Molti studiosi razionalisti — quali ad esempio Schultze, Baldensperger, Renan, Harnack, J. Weiss, B. Weiss, Fiebig, Wendt, H. J. Holtzmann — riconoscono la messianicità del titolo « Figlio dell'uomo », anche se, in base alla teoria preconcetta di una evoluzione della coscienza di Cristo, sostengono che in tale significazione specifica Gesù usò questo titolo solo dopo la confessione di Pietro (cfr. M. LEPIN, *o.c.,* p. 206 ss.; H. FELDER, *o.c.,* p. 252 ss.).

Si aggiunga. « Figlio dell'uomo », riferito al Messia, ricorre più volte nel libro di Henoch, la cui redazione definitiva rimonta al 170-64 a.C. (cfr. L. GRY, *Les Paraboles d'Hénoch et leur messianisme,* Parigi 1910, p. 38 ss.).

COME SI FA LA FILOSOFIA - III

CENTRALITA' DELL'UOMO

Il grande merito del pensiero moderno consiste nell'aver posto l'accento sulla filosofia come studio dell'uomo. Lo stesso interesse dominante in questi ultimi secoli per sapere quali sono i limiti, quale il valore della conoscenza, l'avere preso la conoscenza come punto di partenza della metodologia filosofica, è un chiaro segno dell'orientamento della filosofia verso la centralità dell'uomo. L'interesse per l'uomo non è assente dalla filosofia classica precristiana e soprattutto cristiana. Ma le ricerche più accurate, più minute, più sistematiche, sono opera della filosofia moderna e contemporanea.

Gli sviluppi antropologici della filosofia sono un'esigenza interna del pensiero cristiano che ha portato la persona in primo piano, liberandola dal fatalismo da cui era inesorabilmente afferrata nella concezione greco-romana. Anche sotto l'aspetto filosofico il cristianesimo è la totale liberazione dell'uomo. Perciò nella misura in cui la filosofia moderna si incentra nello studio dei valori umani, s'incontra con il cristianesimo e ne prolunga le istanze. Non per questo vogliamo dire che nell'antropologia filosofica moderna tutto sia oro. Tutt'altro. Quando si pensa che lo storicismo hegeliano-marxista riporta la situazione dell'uomo, rispetto al mondo, al periodo precristiano, assoggettandolo nuovamente al ferreo divenire dialettico della storia, torniamo indietro nei secoli.

La persona singola è nuovamente destinata a sparire nell'anonimo tutto. Non si può non scorgere in questo un'evoluzione che è assolutamente necessario superare. La stessa esaltazione dell'uomo come qualcosa di assoluto, come nel marxismo dove l'essenza dell'uomo è « l'uomo generico » che è tutto ed è nulla, si cade in una retorica irrisoria.

La centralità dell'uomo rientra senza dubbio nelle esigenze della filosofia, ma occorre precisare bene che non si tratta di centralità assoluta; in secondo luogo, fuori della concezione spiritualistica tale centralità viene inesorabilmente perduta per sempre. La centralità dell'uomo coincide con la trascendenza dell'uomo sul mondo, grazie alla sua spiritualità.

Tra tutte le scienze la filosofia è, senza dubbio, la più vici-

na all'uomo. La più alta realizzazione dell'essere nel mondo che visibilmente e immediatamente ci circonda è, senza dubbio, la persona umana. Per ciò stesso la filosofia dell'essere non può non risolversi, almeno immediatamente parlando, nella filosofia dell'uomo. Se il punto di partenza della filosofia realistica ha come oggetto lo studio degli esistenti in quanto *sono*, l'uomo realizza in sé l'essere nella maniera più profonda e più forte rispetto a tutti gli altri esistenti.

La filosofia classica si è sempre occupata del mondo, dell'uomo, di Dio, come le tre grandi realtà nelle quali l'essere si realizza. Vi è dunque un'ontologia del mondo, un'ontologia dell'uomo, un'ontologia di Dio. In altre parole: un'ontologia cosmologica, un'ontologia antropologica, un'ontologia teologica. Tuttavia l'ontologia antropologica rimane il punto in cui s'illumina sia l'ontologia del mondo sia l'ontologia di Dio.

In questo senso, per la più umana delle scienze, che è appunto la filosofia, l'uomo acquista una vera centralità. Sta infatti nel mezzo, tra il mondo e Dio, tra l'ontologia cosmologica e l'ontologia teologica. Quando si parla di centralità dell'uomo in filosofia, questo è il significato primo della espressione. Si può ancora parlare di centralità nel senso che l'uomo contiene in sé tutti i valori del cosmo rispetto al quale è davvero il centro ontologico, dove si raccoglie e si concentra la totalità del cosmo fisico. Si può infine parlare di centralità dell'uomo quando consideriamo le sue facoltà superiori: l'intelligenza e la volontà.

L'uomo infatti, considerato come conoscente intellettivo, nella sua attività conoscitiva, che è per natura sua centripeta, fa convergere tutto lo scibile nel soggetto conoscente che è appunto l'uomo.

Ciò che distingue l'uomo da tutti gli altri esistenti è la sua intelligenza. L'uomo, grazie al suo « intelligere », è uomo. Ma « intelligere » (noein) nel senso forte della parola non è solo *intendere* (capire i rapporti tra le cose), è cogliere con percezione diretta e immediata l'essere delle cose, in modo analogo al modo con cui l'occhio percepisce la luce.

Percepire l'*essere* di *un* esistente e percepire l'essere di *tutti* gli esistenti, è la stessa cosa. Questa sorprendente constatazione colloca tutte le cose all'interno dell'uomo, almeno in quanto *sono* e in quanto vengono *percepite* proprio nella loro perfezione primordiale che è appunto l'*essere*.

Tutte le cose si fanno intellettivamente presenti, anzi interiori all'uomo in quanto le *percepisce* (le conosce) in quanto *sono*. Una conoscenza imperfetta perché non è la stessa cosa conoscere le cose in *quanto sono*, e *conoscere che cosa sono*.

Conosciamo di tutte le cose l'*esse* non il *quid sint*. Abbiamo già osservato che sta proprio qui la grandezza e la miseria dell'uomo.

Tuttavia dal punto di vista antropologico questa constatazione è di grande importanza. Se il cosmo fisico può e deve dirsi macrocosmo in senso *quantitativo ed estensivo*, l'uomo in quanto *intelligit*, può e deve dirsi macrocosmo *intensivamente e qualitativamente*. Il macrocosmo spirituale dell'uomo contiene in sé qualitativamente (come spirito) e gnoseologicamente, come conoscente, l'universo fisico che sarà sempre microcosmo per quanto vertiginosamente esteso come mole quantitativa. I più alti valori umani ricomprendono in sé, superandoli senza confronto, tutti i valori cosmici.

Da quest'angolo visuale si può ancora una volta parlare di centralità dell'uomo (per la filosofia), nel senso che l'essere prende senso nell'uomo ed, in certo senso, nell'uomo si umanizza. L'uomo in quanto, mediante l'intelletto conosce l'essere, diviene il mediatore tra l'Assoluto e il mondo.

Scoprendo la sorgente di tutto ciò che è, perciò stesso riporta le cose tutte a quella prima sorgente. L'uomo come essere intelligente è capace di conoscere il risolversi dell'ontologia cosmica nell'ontologia antropologica, di ambedue nell'ontologia teologica.

Possiamo ben dire: tutti gli esistenti in quanto *sono* hanno un rapporto con l'uomo: un rapporto diretto e immediato com'è diretto e immediato il rapporto tra l'intelligenza e l'essere.

Nulla è distanziabile e isolabile dall'intelligenza umana e perciò dall'uomo. Nulla può essere esteriore all'intelligenza, nulla può esistere ed essere al di là dell'intelligenza. Nulla fuori dell'Assoluto può trascendere l'intelligenza umana perché nulla può trascendere l'essere la cui natura definisce la stessa intelligenza umana. Tutto è necessariamente dentro l'intelligenza perché tutto è dentro l'essere.

La centralità dell'uomo libera l'essere da ogni astrattezza perché nell'intelligenza, principio primo della persona, viene, in certo modo, personalizzato tutto. E nulla è tanto concreto, tanto esistenziale, tanto reale e attuale quanto la persona.

Incentrare in questo modo la filosofia nell'uomo è trarre fuori l'essere dalle secche del formalismo dove è giaciuto per secoli a causa della Scolastica decadente. Ma è anche riportare tutti i valori dell'essere nel soggetto umano, ridare all'uomo grazie all'essere la pienezza e le dimensioni inesauribili, perduti dal soggettivismo moderno avente il suo schema paradigmatico nell'isolamento cartesiano dell'anima, la cui esilità e vuotezza rasenta il nulla. Un nulla che la filosofia posteriore di Kant, di Hegel, di Marx, di Heidegger non hanno saputo superare. Il sog-

gettivismo moderno sradicato dall'essere è tendenzialmente una corsa verso il nullismo dell'uomo. In questo almeno il marxismo è stato coerente.

L'astrattismo dell'essere come l'astrattismo del soggetto conducono, per direttissima, la filosofia al formalismo. Non è meno astratto l'essere della Scolastica decadente, divenuto puro concetto, che il soggetto della filosofia moderna isolato dall'essere. Il rapporto diretto e immediato che ha l'uomo con tutte le cose, grazie all'intelligenza, e che hanno le cose tutte con l'uomo, umanizza l'intera visuale filosofica del mondo. Nell'uomo il cosmo fisico assume un significato, una voce, una specie di universale personalizzazione. Soltanto nell'uomo le cose ritrovano se stesse, diventano coscienti nella coscienza dell'uomo. Soltanto con l'uomo, grazie all'intelligenza, possono entrare in comunione: nella misura in cui sono fuori dell'uomo le cose sono fuori di sé, nella misura in cui sono nell'uomo, tornano ad essere in se stesse.

L'uomo diviene così lo spazio necessario dove il mondo fisico può espandersi all'infinito, mentre simultaneamente diviene « logos ». Tutto diviene « logos » nel « logos » dello spirito umano, fatto per dare alle cose un nuovo e migliore modo d'essere di quello che hanno in se stesse.

Lo spirito umano è anche l'unico luogo dove l'Assoluto può far giungere la sua voce. Solo nella creatura umana l'Assoluto può esprimersi e parlare sia pure, con i limiti del linguaggio umano. E' da questo punto di vista che l'uomo sembra fatto per la Rivelazione come insegna il cristianesimo. Se l'uomo, soprattutto rispetto alle cose del mondo, può ben dirsi « logos » di ogni « logos », prende un nuovo e più universale senso il Logos Incarnato del cristianesimo. « Logos » diviene allora il nome più appropriato del Dio fatto carne. « *Kai o logos sarx egèneto* » (San Giovanni).

E' chiaro che qui intendiamo l'uomo come *persona*, non come individuo. L'individuo dice chiusura, limite, isolamento.

La persona dice tutto il contrario: universale apertura, universale comunione, universale pienezza rispetto a tutto il mondo infraintellettuale. L'uomo come persona, nel senso ora delineato, non può isolarsi da alcuna persona chiunque essa sia. Lo spirito costitutivo della persona è sempre un principio di totalità totale, senza riserve. In virtù dell'abbraccio onnicomprensivo dello spirito, ogni uomo è in ogni uomo, anzi, per dirla con Tommaso d'Aquino, tutti gli uomini sono, in certo senso, un solo uomo, un solo corpo, una sola famiglia. Questa *forma* (per usare il termine aristotelico) che è lo spirito umano (che è autenticamente forma vivente perciò *anima*, ma anche *spirito* perché

capace di sopravvivere) non è solo donatrice dell'identità al corpo, facendolo quest'uomo, questa persona singolare e incomunicabile qual è l'Io, ma è capace di mettere in attuale comunione ogni uomo con ogni uomo. Nell'ambito dell'uomo preso nella sua integralità, non esiste l'individuo isolato, ma solo la persona in comunione. La persona è simultaneamente principio di singolarità e di comunione. Dove vi è lo spirito non è possibile separare la singolarità dalla comunione, la comunione dalla singolarità.

Per questo gli uomini non possono mai formare una massa, uno sciame, un branco, una mandria, ma solo una società. Anteriormente ad ogni società giuridicamente costituita vi è l'universale comunione e compresenza e, in certo, l'universale interiorità di ogni persona in ogni persona, di cui tutte le società, giuridicamente costituite, non sono che un esplicito riconoscimento, legalmente sanzionato, nascente dall'universale comunione ontologica.

Ogni uomo prima che con le cose ha un rapporto immediato e diretto con ogni altro uomo, di cui ognuno è un altro se stesso. E' impossibile costruire una filosofia realistica e umana senza porre al centro dei suoi interessi l'uomo. Che a sua volta l'uomo sia inspiegabile senza il diretto rapporto con l'Assoluto, dove ha il suo spazio vitale per l'infinito sviluppo dello spirito, esattamente come l'uomo è lo spazio vitale del mondo, è una questione che meriterebbe più ampio sviluppo se non eccedesse i limiti di questo lavoro. Basti il cenno. Come la filosofia del cosmo si risolve rivivendo, espandendosi, approfondendosi nell'interiore spazio dello spirito umano, così la filosofia dell'uomo si risolve dilatandosi, potenziandosi, autotrascendendosi nell'infinito spazio dell'Assoluto, senso e spiegazione definitiva dell'uomo e perciò stesso dell'essere come tale.

INTERIORITA' ED ESTERIORITA'

Il discorso fatto nel precedente capitolo è la migliore introduzione all'attuale argomento: interiorità-esteriorità.

Com'è già stato accennato, il primo effetto dell'essere inteso come energia consiste nell'unirlo con se stesso, nel dargli una coesione interiore, un'interiorità. Fare esistere l'esistente è lo stesso che dare un'interiorità propria all'esistente stesso. Agglutinare l'esistente con se stesso, in virtù dell'atto e d'essere, equivale a costituirlo nella sua propria interiorità.

Unità con se stesso ed interiorità sono la stessa cosa.

L'interiorità è concentrata pienezza d'essere, in virtù della quale l'esistente è interiormente consistente, proporzionale alla

stessa pienezza d'essere, da esso posseduta perché l'essere è, tra tutte le perfezioni, la più intima, è costitutiva dell'interiorità nella misura in cui è costitutiva dell'esistente. Tra tutti gli esistenti cosmici l'uomo, specialmente considerato nella realtà delle sue facoltà superiori, è il più ricco d'essere. In questo senso si deve dire che sta al centro del mondo, perché realizza in sé in modo diverso e superiore tutta la pienezza d'essere degli esistenti inferiori.

Evidentemente il concetto di interiorità non può e non deve essere inteso in modo univoco. Si possono infatti distinguere in esso almeno tre piani:

un'*interiorità ontologica* che consiste nella concentrazione d'essere propria di ciascun ente;

un'*interiorità psicologica*, presente là dove non vi è solo corporeità, ma anche lo spirito, come nell'uomo;

un'*interiorità gnoseologica* dove vi è conoscenza.

Non sono tre interiorità, ma una sola interiorità con tre distinti aspetti che si implicano a vicenda perché non vi potrebbe essere un'interiorità *psicologica* se non vi fosse prima (a nostro modo di pensare) un'interiorità *ontologica*, né vi sarebbe un'interiorità *gnoseologica* e *volitiva* (l'interiorità dell'amore), se non vi fosse un'interiorità psicologica. Nell'ente spirituale si possono distinguere molti aspetti e molte facoltà che non si possono separare, ma nemmeno confondere. L'unità molteplice nel senso di ricchezza e di pienezza ontologica e operativa, è propria dello spirito immagine di Dio. Dovunque vi è lo spirito vi è una concentrata ricchezza d'essere e d'operare. La molteplicità dell'agire è la manifestazione esteriore della profondità interiore.

L'esteriorità è sempre un uscire fuori di sé proporzionato alla profondità dell'in sé.

Per l'interpretazione del significato dell'esteriorità e dell'interiorità, possiamo riferirci all'uomo paradigma, ermeneutico del mondo. Nell'uomo interiorità ed esteriorità si sintetizzano essendo esteriorità, come corpo, interiorità, come spirito. La stessa interiorità del corpo è data dall'interiorità dell'anima che lo informa.

Ed è proprio per questa sintesi di cosmico e di supercosmico che è possibile interpretare il mondo attraverso l'uomo.

Interiorità ed esteriorità sono dati che le scienze empiriche costatano e valorizzano, ma non discutono.

E' compito della filosofia indagarne la natura ultima.

La stessa storia della filosofia che conosce nel suo lungo

corso correnti di riflessione introversa e correnti di riflessione estroversa, è uno stimolo ad affrontare il problema.

Se è vero infatti che la filosofia ha un compito unificante, non è men vero che ha un compito interiorizzante. Unificare e interiorizzare coincidono. L'uomo, come pienezza d'essere raccoglie in sè tutti i valori della realtà cosmica, per ciò raduna nel suo interno l'esteriorità fisica del mondo, in modo non fisico.

L'importanza di queste constatazioni non si può minimizzare quando si pensa che la ricerca dell'unità delle cose coincide con lo stesso problema della filosofia che, a sua volta, coincide con il problema dell'interiorità.

Non si può fare della filosofia se non portando la molteplicità esteriore del cosmo nell'interiore unità dello spirito.

In tal senso la filosofia non può far a meno di essere socratica e agostiniana. Vi è un socratismo eterno, come vi è un agostinismo eterno. Per Socrate fare della filosofia è conoscere il proprio io, non certo isolato dalla realtà cosmica, ma come luogo dove il mondo e le cose umane si rendono trasparenti.

Per S. Agostino è impossibile conoscere la verità senza farla rivivere nel proprio spirito. « *Noli foras ire. In teipsum redi. In interiore homine habitat veritas* ».

E' questa una norma metodologica di cui la filosofia dell'essere non può fare a meno senza rinunciare a se stesso.

Ricordando quanto già detto sulla natura dell'intelletto umano che non può aprirsi alle cose, se non captandole tutte in un solo abbraccio spirituale, non lasciando fuori nulla, il principio del metodo agostiniano acquista qui tutta la sua forza e la sua universalità. L'uomo non può cominciare a conoscere esplicitamente il come delle cose *(il quid)* se non ha primo dentro di sé il *sit*. Tutto ciò che veniamo a sapere dopo, mediante il discorso e la riflessione mentale, non è altro che l'ulteriore esplicitazione di quel *sit* o *est*, in cui tutte le cose sono necessariamente piantate.

Dunque l'esteriore è solo e sempre mezzo, strumento, mediazione per l'interiorità, interamente posta al servizio dell'interiorità.

Lo stesso dominio esteriore della realtà, grazie alla scienza e alla tecnica rivela l'interiore dominio, per via della conoscenza, che include sempre l'intuizione primordiale e totale dell'esistente in quanto tale. La scienza, l'arte e la tecnica passano attraverso lo spirito umano, dunque attraverso l'interiorità umana. Il dominio esteriore del mondo è l'espressione di un più profondo dominio interiore.

L'interiorità rimane dunque una delle componenti essenziali

del metodo filosofico. Il motivo ultimo sta nella natura stessa dell'essere, la più radicale e la più intima di tutte le perfezioni, fondamento e radice della stessa interiorità.

D'altro lato (dal punto di vista soggettivo) l'intelletto nella sua stessa origine etimologica del vocabolo, è la facoltà dell'interiorità, dell'*intus legere*, perciò la facoltà dell'unità dei molteplici, tutti unificati oggettivamente dentro la perfezione dell'essere, soggettivamente dentro l'infinita profondità dell'intelletto.

La filosofia non ha come funzione l'unificazione del caos dei fenomeni, come semplice apparire delle cose.

Non le è proibito l'ingresso all'interno del noumeno. Non si accontenta di rimanere alla finestra del mondo, quasi giardino in cui è vietato entrare. L'uomo non sopporta di sentirsi respinto al di fuori come uno spettatore estraneo senza sentirsi profondamente offeso e ferito, quasi soffrendo una mutilazione e un'alienazione che lo priva di ciò che gli è più proprio. Né basta dire che l'intelletto, mediante i concetti, si fa legislatore della natura, se questa natura si rifiuta di farsi conoscere.

L'uomo è l'interiorità del mondo, come Dio è l'interiorità dell'uomo.

Le vertiginose grandezze del cosmo fisico, l'immensa mole dei mondi astrofisici non possono distanziare nulla dell'intelligenza umana. Tutto essa subito avvicina a sé e rende immanente a se stessa, fondando la pedagogia dell'interiorità umana. La dimensione estensiva costitutiva dell'esteriorità è segno e paradigma della profondità intensiva dello spirito. Ogni esteriorità viene così subordinata, già nell'uomo stesso, alla sua interiorità: un'interiorità psicologica e gnoseologica, immagine dell'interiorità creatrice di Dio. A sua volta l'interiorità umana diviene schema e paradigma dell'interiorità creatrice divina.

Il primato del positivo si profila qui come primato dell'interiorità sull'esteriorità. Ogni esteriorità procede dall'interiorità e tende all'interiorità divina grazie alla mediazione dell'interiorità umana, immagine a sua volta dell'interiorità divina.

L'interiorità è il fine dell'esteriorità, l'esteriorità il mezzo che introduce all'interiorità.

SUPERAMENTO DELL'ESCLUSIVISMO

Il realismo della filosofia fondato sull'ascolto delle cose, implica docilità e disponibilità del soggetto aliena da ogni chiusura.

L'uomo non può rifiutare, a priori, nulla di ciò che gli si

presenta e gli si comunica, senza tradire se stesso. Questo vale tanto nella linea delle cose, quanto nella linea della storia delle culture.

L'apertura o docilità intellettuale, tanto facilmente annullata da pregiudizi, insidia alla radice lo sviluppo della filosofia autentica.

La Babele ideologica che attraversa il mondo, con tutti i mezzi di comunicazione oggi disponibili, per la diffusione di tanti *idola specus* e altrettanti *idola theatri* (per usare la terminologia di Francesco Bacone - 1561 - 1626), costituiscono l'impedimento più comune ad una revisione di fondo della filosofia, scevra di preconcetti, pronta al riconoscimento di come stanno le cose, pronta anche a modificare in meglio, il proprio punto di vista, per riportarla finalmente dall'astratto cielo della soggettività al terreno solido dell'oggettività.

Come la realtà generosamente si offre, così l'intelletto umano deve generosamente accettarla e riconoscerla. E' il principio fondamentale che rende possibile il progresso della scienza ad ogni livello. L'essere infatti è generosità, come lo è, di riflesso, l'intelletto nella sua nativa onniapertura.

Le chiusure mentali sono sempre artificiose, snaturano l'essenza stessa dell'intelligenza e dell'uomo, impediscono la fondazione di una filosofia come scienza, relegandola nel regno delle opinioni. Proprio la scienza più necessaria alla vita umana, viene tradita nella sua stessa natura.

Oggettivamente parlando l'esclusivismo e la chiusura sono incompatibili con l'essere, come è incompatibile con l'essere il nulla stesso. L'esclusivismo aprioristico non è altro che una nuova instaurazione del primato del negativo.

In realtà l'esclusivismo è il rifiuto di accettare le cose e le opinioni di altri uomini, divenuti talora miti intangibili, idoli della cultura e della politica. Si dimentica che le idee umane sono espressione delle cose, ma la possibilità dell'espressione è proporzionale alla docilità.

E' sempre molto utile andare all'origine delle diverse filosofie storiche, per rendersi conto fino a che punto l'autore è stato fedele all'ascolto delle cose, anziché all'ascolto di se stesso o di fantomatici idoli cui facilmente l'uomo di oggi s'inchina senza far uso del beneficio d'inventario.

L'esclusivismo prima d'essere un'irriverenza dannosa all'autentico metodo filosofico è uno sgarbo alla realtà, una rivolta alle cose, rifiuto dell'ascolto ciò che torna sempre a tutto svantaggio dell'uomo.

Le cose non cambiano per il fatto che non si presti loro

ascolto. Ogni metodo filosofico, pregiudizialmente esclusivistico è fallimentare in partenza.

La verità è la stessa realtà. Perciò è forte e incommutabile come la realtà stessa. Si potranno allargare le vedute, si potrà conoscere più e meglio, si possono apportare correzioni e varianti, e senza dubbio la nostra conoscenza delle cose cresce ogni giorno con il tempo e con la storia, sotto l'aspetto scientifico e filosofico, ma non viene mai meno.

La verità perché è la stessa realtà, indipendentemente dalle nostre fantasticherie e ideologie, ha un innato vigore in se stessa che la rende ineradicabile. Potrà non poche volte venire presentata in modo deforme, incompleto, unilaterale, potrà venire flagellata e crocifissa, ma risorge sempre da capo dalle sue inestirpabili radici, che, presto o tardi, riproporranno la vera natura della realtà e della storia.

Le teorie che hanno il loro fondamento più nell'uomo che nelle cose sono destinate a tramontare e crollare.

Ogni filosofia unilaterale e artificiosa pregiudica lo sviluppo e la crescita dello spirito umano. L'esclusivismo preconcetto è sempre autolesionismo, è sempre alienazione totale o parziale dalla realtà per conoscere la quale l'uomo, come intelletto, è fatto. Non si può mai offendere la verità senza offendere l'uomo. Per questo la verità deformata e parziale produce sempre una sofferenza interiore, una ferita profonda anche se nascosta e spesso inesprimibile, nello spirito umano. Non importa che l'esclusivismo sia voluto o non voluto, consapevole o meno: è sempre una malattia del metodo che si riflette sull'uomo, compromettendo i suoi rapporti con le cose.

Per venire più al concreto: è esclusivismo qualsiasi negazione gratuita di una dimensione della realtà. E' esclusivismo, ad esempio, il materialismo e qualsiasi filosofia che escluda la dimensione spirituale della realtà, in particolare la spiritualità dell'uomo. E' una negazione gratuita e presuntuosa perché non vi è nessun argomento che giustifichi tale negazione. Ve ne sono invece senza fine a suo favore. Una analisi attenta del conoscere, del volere, del libero scegliere, offrono molti argomenti a favore della spiritualità innata nelle filosofie non tecniche e tecniche dell'intera umanità, di tutti i luoghi e di tutti i tempi.

E' parimenti negazione gratuita, che nessun argomento riesce a giustificare, il rifiuto della dimensione teologica per la quale non meno che per la spiritualità umana vi sono innumerevoli argomenti offerti dall'indagine spassionata e profonda sulla realtà del mondo e dell'uomo, oltreché della storia.

La negazione dell'Assoluto diviene possibile solo quando se

n'ha un concetto falso, inadeguato, antropomorfico, antagonistico all'uomo. Ma allora non è più il concetto di Dio. Quel Dio negato non è Dio. Anche a prescindere dalla fede, la negazione di Dio implica sempre avarizia mentale, ristrettezza di visuale, meschinità di idee.

Si può comprendere il dubbio, l'agnosticismo, la difficoltà di una conoscenza esatta di Lui. Non ha senso la pura e semplice negazione, senza peccare di presunzione e, in ultima istanza, di un metodo gratuitamente esclusivistico.

L'esclusivismo, in ultima istanza, è riduzionismo ontologico e gnoseologico insieme: un arbitrario taglio e mutilazione inferto alla realtà, e, di riflesso all'uomo stesso, come capacità di conoscere. La mutilazione è sempre dolorosa e provoca l'inquietudine fino alla disperazione.

L'esclusivismo è un riduzionismo che rimpicciolisce lo spazio della ricerca umana, taglia i ponti e i punti d'incontro possibile con gli altri uomini; per questo non può mai essere costruttivo. E le eventuali costruzioni fondate più sulla fantasia che sulla realtà sono destinate, prima o poi, a rovinare al suolo mostrando tutte le loro deficienze.

In troppe correnti di filosofia e di teologia oggi, vi sono pessimistici riduzionismi che non giovano certo al loro progresso.

Nella prospettiva del riduzionismo oggettivo e soggettivo sarebbe facile a questo punto ripercorrere l'intera storia della filosofia, riportandola dinnanzi al tribunale non di questo o quel filosofo, ma delle cose stesse.

Questo è il metodo costruttivo del sapere filosofico.

METODO E DIDATTICA IN FILOSOFIA

Non sarà fuori luogo, dopo aver delineato a grandi linee il modo di fare filosofia, soffermarci ora brevemente sul modo di insegnarla.

Il metodo didattico è interamente condizionato dal metodo e dal concetto della filosofia. Se la filosofia è una scienza come le altre, anzi più realistica, più impegnativa, più immediatamente utile all'uomo, il metodo didattico deve mettere in luce queste caratteristiche, ingenerare negli alunni l'entusiasmo per una scienza che meglio di tutte le altre dice che cos'è la realtà; lo dice in modo più profondo, più esaustivo, più definitivo, e dice soprattutto chi è l'uomo e quali sono i suoi rapporti con il mondo, con gli altri uomini, con Dio.

Il metodo didattico che può dare buoni risultati deve col-

locare ogni questione nel contesto della realtà come a noi si presenta, nel contesto storico, abbordare, alla luce delle cose, quali si rivelano, una teoretica rispettosa e fedele alle cose stesse, metterne in luce l'importanza per l'uomo stesso, per capire se stesso e i suoi rapporti con le cose e con gli altri, fare un confronto con le altre scienze infrafilosofiche, tentare un avvicinamento al cristianesimo.

Ecco perciò i punti da toccare successivamente:

1) *Introduzione fenomenologica* - S'intende qui la fenomenologia non nel senso husserliano, ma nel senso ordinario del linguaggio comune. Vediamo cioè come si presentano le cose alla nostra esperienza immediata. Si tratta di rilevare le costatazioni concrete: il volto immediato che presenta la realtà che ne circonda.

Facciamo un esempio: chi non è capace di fermarsi brevemente a studiare questo evento di estrema importanza per l'uomo che è il conoscere, da cui dipende tutto l'umano della vita umana?

Che cosa vuol dire conoscere, così a prima vista, a che cosa lo possiamo paragonare? Non è il conoscere un modo di vivere le cose in noi? Che differenza passa tra il vivere biologico e quello conoscitivo?

2) *Introduzione storica.* Ogni problema filosofico ha una sua storia: il modo con cui i filosofi, nel corso dei secoli hanno tentato di risolverlo. Chi accentua un aspetto chi ne accentua un altro. Sono quasi sempre aspetti complementari che, mentre da un lato aiutano grandemente il discente ad entrare nella questione, dall'altro preparano la soluzione comprensiva integrale. Il racconto storico delle successive soluzioni crea l'attesa della soluzione più completa e veramente risolutiva. E' chiaro che non è possibile per ogni questione rifare da capo tutta la storia della filosofia.

Vi è tuttavia un modo per riassumere la storia: vi sono sempre per ogni tema soluzioni estreme. Nel caso della conoscenza si può passare dall'estremo oggettivismo platonico (tutta la luce viene dall'oggetto) all'estremo soggettivismo hegeliano (tutta la luce viene dal soggetto). Tra questi due estremi con approssimazioni all'uno o all'altro si collocano tutte le altre opinioni della storia.

Inquadrare così storicamente ogni questione ha un grande valore didattico e rende convincente la soluzione autentica che

deve apparire nettamente accogliente delle diverse istanze, ma più aperta e perciò superiore, nel senso che a tutte le istanze dà una soluzione, senza cadere nell'estremismo e nell'esclusivismo. Il tentativo di soluzione servirà a riscontrare l'anima di verità presente in ogni corrente filosofica e a scoprirne nello stesso tempo le lacune e le deficienze.

3) *Accostamento teoretico.* Il momento culminante della lezione di filosofia sta nell'abbozzare la soluzione teoretica, tenendo presente in primo luogo la voce stessa delle cose quali fenomenologicamente si presentano. Prima di formulare la soluzione teoretica occorre porre la massima attenzione a ciò che l'evento (il conoscere ad esempio) dice di se stesso.

La docile attenzione alla voce della realtà impedisce una soluzione affrettata e presuntuosa che potrebbe poi rivelarsi non conforme alle cose o all'evento stesso. Questo atteggiamento di cautela e di rispetto della realtà si fonda oggettivamente sull'essere realizzantesi in ogni esistente come una pienezza che non si esaurisce in nessun esistente particolare.

Mai l'idea umana potrà esaurire tutto ciò che anche solo un singolo esistente può dire. Di uno stesso problema sono perciò possibili molte soluzioni diverse non contraddittorie, ma complementari. Nessuna definizione può dire tutto anche se dice qualcosa di essenziale. La cautela non deve affatto confondersi con l'agnosticismo, lo scetticismo o il pessimismo, ma piuttosto con il senso di fiducia e di ottimismo che ispira la realtà in tutte le sue manifestazioni e nella sua inesauribile profondità. Il senso del mistero, delle sempre nuove possibili sorprese che riserbano le cose, è tutt'altra cosa che relativismo. Conosciamo veramente le cose, ma sono così ricche che prestano alla filosofia e alla scienza possibilità di sempre ulteriori e più ampi sviluppi.

L'attenzione alle cose prima di formulare la soluzione definitiva, ci preserva inoltre dal sistematismo preconcetto. La filosofia non si costruisce creando un sistema immaginario per poi applicarlo alla realtà cosmica o storica. Il sistema filosofico è autentico solo e nella misura in cui riflette il sistema delle cose. Altrimenti si riduce a un castello di carta. La filosofia è l'esatto rispecchiamento e l'esatta riproduzione del sistema reale delle cose. In questo senso si può giudicare fino a che punto la filosofia sia o non sia un sistema.

La soluzione teorica deve, comunque, rimanere aperta ad ulteriori precisazioni e deve potersi esprimere in diversi modi perché molteplici sono gli aspetti della realtà stessa.

Tale soluzione diviene il criterio ermeneutico per la valutazione del positivo e del negativo che contengono le varie filosofie storiche. Solo su questa base la filosofia non ricadrà nello storicismo, anche se è sempre necessariamente storica.

4) *Introduzione antropologica.* Poiché la filosofia s'incentra nell'uomo ed è chiamata a dire una parola sulla vocazione, la natura e i destini dell'umanità, è di grande importanza mettere in vivo risalto l'interesse che ogni questione filosofica ha per la vita umana. Così come non si può far a meno di richiamare le vicende storiche del pensiero, non si può far a meno di sottolinearne il valore antropologico. Su questo punto la filosofia, più di ogni altra scienza, si occupa dell'uomo e l'uomo ha il diritto e il dovere di trovare in essa direttive e norme di comportamento. La filosofia è sempre anche una pedagogia nel senso più ampio della parola. E nella misura in cui venisse meno a questo compito, viene meno come filosofia.

5) *L'incontro con la fede cristiana.* Alla base del cristianesimo sta la verità dell'Incarnazione: il Dio fatto Uomo: Gesù Cristo. Verità che si esprime, secondo la fede, dicendo che il Verbo fatto carne è una sola persona, costituita da una duplice natura: quella divina e quella umana. Sempre secondo la dottrina della Chiesa la natura umana in Cristo, personalmente unita al Verbo, raggiunge il vertice dei valori umani. In nessuno la natura umana è giunta a maggiore perfezione di quella che ha nel Verbo.

Qualcosa di analogo si deve dire dell'unione dell'uomo con il cristianesimo che si realizza mediante la partecipazione alla vita divina. Tutto ciò che vi è nel cristianesimo a tutti i livelli è un prolungamento dall'interno della vita umana: sul piano del conoscere (la fede), sul piano dell'essere (la grazia), sul piano dell'operare (la morale e l'ascesi). La natura umana trova nel cristianesimo la pienezza della propria realizzazione umana. Si può dire in altre parole che il cristianesimo è l'umanesimo portato al pieno sviluppo della sua realizzazione. Nel cristianesimo l'uomo diviene più uomo nel senso che la ragione viene portata avanti e non impedita dalla rivelazione. Così è del perfezionamento morale umano. Vi è nella natura umana un'intrinseca vocazione al cristianesimo, vi è nel cristianesimo l'apertura e la possibilità del pieno sviluppo dell'uomo.

In ogni questione filosofica nella filosofia realistica che non parte da opinioni preconcette, ma ascolta le cose, vi è naturale orientamento al cristianesimo. Si può sempre scoprire nella verità cristiana ciò che l'uomo attende, una conferma e uno svi-

luppo della verità filosofica. Quando non si riesce a trovare quest'incontro vuol dire che qualcosa fa difetto nella filosofia o nel suo modo di concepire il cristianesimo.

6) *Ragione - Rivelazione.* La continuità tra verità filosofica e verità teologica o cristiana non elimina l'essenziale diversità del metodo. Il metodo filosofico sta tutto nell'ascolto delle cose, il metodo teologico sta tutto nell'ascolto della Parola rivelata. La filosofia s'incontra con la teologia o rivelazione sulla stessa via, ma presa da due opposte direzioni. La filosofia percorre faticosamente la via nella direzione dell'ascesa, la rivelazione viene incontro alla ragione scendendo dall'alto e comunicando direttamente senza passare attraverso le cose, la verità. La Rivelazione è un dono di verità offerto direttamente dall'Intelligenza Suprema all'uomo. L'intelligenza umana ha dunque dei limiti soprattutto quando si tratta di dire chi è l'uomo, quali sono i suoi destini, che cosa deve fare per raggiungere il suo fine. La ragione da sola può arrivare solo con molta fatica ad intravedere qualcosa. Poi ha bisogno di venire soccorsa da un'altra luce e sorretta da un'altra forza.

L'incontro della filosofia con la rivelazione non può mai ignorare la continuità della stessa verità, ma non può nemmeno dimenticare le opposte metodologie che procedono secondo direzioni opposte.

LUIGI BOGLIOLO

BIBLIOGRAFIA SCELTA

AA.VV., *La crise de la raison dans la pensée contemporaine,* (Recherches de philosophie), Desclée de Brouwer 1960, pp. 317.

AA.VV., *Studio ed insegnamento della filosofia,* AVE-UCIIM Edit., Roma, 1966 pp. 317.

AA.VV., *L'Insegnamento filosofico nei Seminari dopo il Vaticano II* (Atti del primo convegno Nazionale dei docenti italiani di filosofia nelle Facoltà, Seminari e Studentati religiosi d'Italia), in « Sapienza », Vol. XXI, 1968, pp. 304.

AA.VV., *Ristrutturazione antropologica dell'insegnamento filosofico* (Atti del II Convegno Nazionale dei docenti di filosofia nelle Facoltà, nei Seminari e Studentati d'Italia), in « Sapienza », 1969, a. XXII, pp. 267-614.

AA.VV. *Il problema del Fondamento* (Atti del IV Convegno dei docenti di filosofia nelle Facoltà, Seminari e Studentati religiosi d'Italia), in « Sapienza », Anno XXVI, 1973, pp. 263-481.

AA.VV., *La recherche en philosophie et en théologie,* Les Editions du Cerf, Paris, 1970, pp. 277.

BOCHENSKI J. M., *Wege zum philosophischen Denken*, Herder-Bucherei, Freiburg im Breisgau, 1965, pp. 125, (6 ed.).

CHESTERTON G. K. *St. Thomas Aquinas*, Hodder and Stoughton, London, 1956, (4 ed.).

CLAVEL M., *Quello che io credo*, Città Nuova Editrice, Roma 1978.

GARDET L., *Valeur et méthode de l'enseignement philosophique comme préparation à la théologie*, Estratta dalla Rivista « Seminarium », N. 3, 1966, pp. 30.

GIANNINI G., *Introduzione alla metafisica dell'essere*, estratto da « Studio e insegnamento della filosofia, Ave Uciim, 1966.

GILSON E. *Les tribulations de Sophie*, Paris, Vrin, 1967, pp. 375.

GRANERI L., *Scienza filosofia e conoscenza*, Edizioni Nerio, Bari, 1966, pp. 356.

JOLIF J.-Y., *Comprendre l'homme, Introduction à une anthropologie philosophique*, Les Editions du Cerf, Paris 1967, pp. 302.

JUGNET L., *La pensée de Saint Thomas d'Aquin*, Edit. de la nouvelle Aurore Paris, 1975, pp. 133.

MARITAIN J., *Distinguere per unire, I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia, 1974, pp. 569.

MARITAIN J., *Approches sans entraves, scritti di filosofia cristiana*, Città Nuova edit., Roma, 1977, pp. 317.

MOREAU J. *De la connaissance selon S. Thomas d'Aquin*, Beauchesne, Paris, 1976, pp. 133.

PIEPER J., *Hinführung zu Thomas von Aquin, zwölf Vorlesungen*, Kösel-Verlag, München, 1963, pp. 246.

PHILIPPE M.-D., *Une philosophie de l'être est-elle encore possible?*: I, Signification *de la métaphysique;* II, Signification de l'être; III, Le problème de l'*ens* et de l'*esse Avicenne et S. Thomas;* IV, *Néant et être, Heidegger et Merleau Ponty;* V, *Le problème de l'être chez certains thomistes contemporains*, Paris, Téqui 1975.

RAEYMAEKER (De) L., *Introduzione alla filosofia*, Torino, SEI, 1949, pp. 311.

SERTILLANGES A. D., *San Tommaso d'Aquino*, Morcelliana, Brescia, 1946.

THIBAULT H.-J., *Creation and metaphysics, a genetic approach to existential act*, Martinus Nijhff, The Hague, 1970 pp. 87.

TRESMONTANT C., *Sciences de l'univers et problèmes métaphysiques*, Editions du Seuil, Paris, 1976, pp. 220.

IL SACERDOZIO IN S. AGOSTINO - II

Testimonianza di vita

Sarebbe una stranezza inconcepibile che chi porta un nome di salvezza (95) e, in quanto servitore, dona tutto agli altri non ricavasse nulla dalla sua funzione!

Il ministero deve influenzare positivamente la vita e la persona, come scrive ad Audace, rimproverandolo garbatamente per le lodi eccessive:

> « *Dispensatore della salvezza eterna lo sono certamente assieme a tutti gli altri innumerevoli miei conservi; "Se lo faccio volentieri, merito la ricompensa, se invece lo faccio contro voglia, compio solo un incarico affidatomi" (1 Cor 9, 17); poiché non basta essere dispensatori della salvezza, per mezzo della parola e dei Sacramenti, per esserne senz'altro partecipi* » *(96).*

L'avere deve essere in funzione dell'essere: « vero sacerdote è colui che è rivestito non solo del sacramento ma anche della giustizia » (97), e realizza nella vita ciò che il nome e l'ufficio significano: « *Quid ei confert honor nominis, nisi cumulum criminis?* », si domanda Agostino e continua: « *vocatur episcopus, sed non est episcopus, nomen inane est ei* » (98). Non è degno di portare il nome chi rifiuta il lavoro che comporta o chi si ferma al titolo perdendo di vista la sostanza: l'episcopato, infatti, « *nomen est operis non honoris* » (99). Chi agisce così, afferma con forza Agostino, più che un vescovo è la caricatura del vescovo, più che un uomo un pagliaccio!

> « *Cerchi il nome o la sostanza? Se cerchi la sostanza*

---

(95) Nell'*ep.* 228 4 parla della necessità del ministero « sine quo non possunt homines vel fieri vel vivere Christiani ».

Non diversamente si esprime il CRISOSTOMO, o.c. 3,5, p. 103: « Sarebbe follia manifesta disprezzare una dignità senza la quale per noi non ci può essere salvezza, né il raggiungimento dei beni promessi ».

(96) *Ep.* 261, 2 (NBA, 1974, XXIII, 901-903).

(97) *C. litt. Petil.* 2, 30, 69; cfr. CRISOSTOMO, o.c. 3, 7. 9, pp. 107-109; AMBROGIO, o.c. 1, 50, 246-259, pp. 170-181: il compito santo deve permeare la persona; GREGORIO, o.c. 1, 2, p. 97: « Nessuno nella Chiesa è più nocivo di chi vivendo vita perversa, ha il nome e l'ufficio della santità ».

(98) *Guelf.* 32, 4, MA I, 566.

(99) *De civ. Dei* 19, 19.

desideri un'opera buona; se cerchi il nome puoi ottenerlo anche comportandoti male, con la conseguenza di un peggiore castigo. Che diremo dunque? ci sono vescovi cattivi? Per carità! Non ve ne sono. Oso dire senz'altro che non vi sono vescovi cattivi, perché se sono cattivi non sono più vescovi. E se tu mi richiami al nome e dici: è vescovo, infatti occupa la cattedra episcopale; io ti rispondo: anche lo spaventapasseri sta nel campo: est et faeneus custos in vinea » (100).

Non diversamente procedono coloro che «bramano sentirsi chiamare pastori, ma non vogliono adempierne i compiti» (101) e fanno della carica, invece di un servizio, un fine a sé stante: si fermano alle riverenze, rifuggendo le responsabilità (102).

La duplice responsabilità di cui è caricato l'uomo di Dio, come cristiano e come ministro, comporta una maggior gloria, rispetto ai semplici fedeli che nel cammino verso Dio sono favoriti dal minor peso (103), « a patto che sia portata bene, altrimenti, se portata infedelmente, precipita in un'immane rovina » (104).

Il senso profondo della responsabilità apostolica non può lasciare tranquillo il ministro. Agostino ne sente il tormento, ne è scosso ed agitato sino all'angoscia (105) in ogni momento della vita ma soprattutto in particolari circostanze, quali l'anniversario della propria ordinazione o la consacrazione di un vescovo (106), che diventano occasione di riflessione personale, di esame sincero davanti a Dio e alla comunità affidatagli su cui vigila (107).

Alle cariche ecclesiastiche, circondate da rispetto e stima

(100) *Guelf.* 32, 6, MA I, 568.

(101) *S.* 46, 1, 1. Cfr. GREGORIO MAGNO, *in Ev. hom.* 17, 3: « *officium quidem sacerdotale suscepimus, sed opus officii non implemus* ».

(102) *De civ. Dei* 19, 19: « *In actione vero non amandus est honor in hac vita, sive potentia; quoniam omnia vana sub sole; sed opus ipsum, quod per eumdem honorem vel potentiam fit, si recte atque utiliter fit, id est, ut valeat ad eam salutem subditorum, quae secundum Deum est* ».

(103) *S.* 46, 1, 2.

(104) *S. Frang.* 2 (339), 1, MA I, 190.

(105) Agostino usa i seguenti verbi: « *torquet et conterit* » (*ep.* 21, 3); « *stimulari et angi* » (*Frang.* 2, 1).

(106) Si tratta dei *SS.* 339 (*Frang.* 2) e 340, tenuti nel « giorno natalizio » del vescovo, e di *Guelf.* 32.

(107) *S.* 137, 12, 15: « *pertinetis ad curam nostram, ut rationem bonam reddamus de vobis* »; 94: « *Episcopus inde appellatus est, quia superintendit, quia intendendo curat* ».

(108), non è lecito attaccare il cuore; i farisei sono accusati da Cristo non perché occupano i primi posti ma perché li amano:

> « *Al servo di Dio, costituito in qualche dignità nella Chiesa, è giusto dare il primo posto: se non gli si dà, è male per chi non glielo dà, non è però un bene per chi lo riceve. Nell'assemblea cristiana è giusto che i vescovi occupino il posto più eminente: la sede stessa è segno di distinzione e mostra con chiarezza l'ufficio, non perché si glorino della cattedra ma perché pensino alla carica di cui devono rendere conto. Chi può conoscere se la amano o no? Questo è un sentimento del cuore e non può avere altro giudice che Dio stesso* » *(109).*

Gli onori e le lodi che talvolta accompagnano l'azione del ministro devono far pensare e riflettere (110): si tratta di onori pesanti e impegnativi, che costano fatica quando sono rettamente intesi (111). Al limite i primi posti nella chiesa sono tali solo quaggiù; di là dobbiamo renderne conto a Dio:

> « *Passano l'onore e il fasto di questo mondo. Nel futuro giudizio di Cristo né i troni posti su alte gradinate né i seggi drappeggiati né le schiere delle vergini consacrate a Dio, che vengono incontro cantando, potranno essere addotti a difesa quando le nostre coscienze cominceranno ad accusarci e l'arbitro delle coscienze a giudicarci. Le cose che qui onórano là ònerano; quelle che qui son di sollievo là sono d'aggravio. Gli onori, che vengono tributati temporaneamente alle nostre persone per l'utilità della Chiesa, saranno forse giustificati dalla nostra buona coscienza, ma non potranno mai giustificarla se cattiva* » *(112).*

---

(108) *S.* 355, 4, 6: « Scio quomodo homines ament clericatum »; cfr. De coniug. adult. 2, 20 22.

(109) *S.* 91, 5, 5.

(110) Agostino sovente mette in guardia se stesso e i fedeli contro il pericolo delle lodi e dei favori umani: sono da temere maggiormente delle calunnie: di fronte al male scoperto si è cauti, di fronte all'adulazione si è sprovveduti: « *obsequium enim hominum titillat superbiam nostram, maledicta hominum exercent patientiam* » (*Guelf.* 32, 8, MA I, 569; cfr. *ep.* 22, 2, 7-8; *De serm. Domini in monte* 2, 1, 1; *S.* 46, 3, 6; 137, 11, 14; *Frang.* 2, 1, MA I, 190; *ep. ad Gal. exp.* 59; *Conf.* 10 37, 61).

(111) Scrivendo al vescovo donatista Massimino, lo chiama onorabile, perché essere uomo è un onore, soprattutto se è rettamente compreso e rispettato (*ep.* 23, 1).

(112) *Ep.* 23, 3 (NBA, XXI, 123).

Il luogo elevato che occupa il vescovo lo pone in una torre di guardia per vigilare e custodire, non in una torre d'avorio (113); non lo costituisce in un settore privilegiato e appartato della chiesa che solletica la vanità e favorisce il culto della personalità (114), facendogli dimenticare gli impegni:

> « *Infatti non penso di passare il tempo nelle cariche ecclesiastiche soddisfacendo la mia vanità, ma penso che renderò conto al principe di tutti i pastori delle pecore che mi furono affidate* » *(115).*

Intimamente convinto che il ministero non è un'occupazione o un mestiere per vivere, né una posizione onorifica e riverita, ma una missione esigente, Agostino non esita a rimproverare il collega Paolo richiamandolo ad uno stile di vita degno di un vescovo (« *ad veram episcopalem vitam victumque* »), che non consiste nel trascorrere comodamente, senza preoccupazioni, la giornata terrena: « *Non est episcopatus artificium transigendae vitae fallacis* » (116).

La missione sacerdotale si qualifica nella fedeltà al servizio del popolo di Dio, prestato in umiltà di cuore e fervore di preghiera:

> « *E' pericoloso il conto che dobbiamo rendere da questo posto elevato, se non abbiamo una tale disposizione d'animo da metterci, in virtù dell'umiltà, sotto i vostri piedi e insieme preghiamo per voi, perché colui che conosce le vostre intenzioni vi custodisca* » *(117).*

La lezione d'umiltà trae origine da Cristo, maestro e dottore di umiltà (118):

> « *Se il vescovo vuole veramente essere ciò che è chiamato, ascolti non me ma con me. Ascoltiamo*

(113) *In ps.* 126, 3: « *Nam ideo altior locus positus est episcopis, ut ipsi superintendant, et tamquam custodiant populum... Quomodo enim vinitori altior fit locus ad custodiendam vineam, sic et episcopis altior locus factus est* ».

(114) *De gestis cum Emer.* 7: « *locus iste altior, specula vinitoris est, non fastigium superbientis* ».

(115) *Ep.* 23, 6 (NBA, XXI, 127).

(116) *Ep.* 85, 1.2.

(117) *In ps.* 126, 3; *S.* 146, 1, 1: « *Quamquam et nos qui vobis videmur loqui de superiore loco, cum timore sub pedibus vestris sumus, quoniam novimus quam periculosa ratio de ista quasi sublimi sede reddatur* ».

(118) Cfr. *In Io. tr.* 25, 16; 59, 1; *De sancta virg.* 31, 31-33, 33; *S. Guelf.* 32, 5, MA I, 567.

insieme, impariamo insieme, condiscepoli nella stessa scuola, dall'unico maestro, Cristo, la cui cattedra è in cielo, perché prima la sua croce fu sulla terra. Egli ci insegnò la via dell'umiltà: discese dal cielo per risalirvi, visitando chi giaceva in basso e innalzando chi voleva seguirlo » (119).

Il servizio, svolto « *humili caritate ac benigna severitate* » (120), riguarda la chiesa intera, che Agostino chiama il « Cristo totale » (121):

> « *Quelli che aveva fatto liberi, li ha fatti anche servi, non per loro condizione, ma per effetto della redenzione di Cristo, non per alcuna necessità, ma per la carità: Mediante la carità — dice — siate servi gli uni degli altri. Ma è a Cristo che gli uni e gli altri serviamo, dice, non ai popoli, non ai carnali, non ai deboli. Sei un buon servo di Cristo, se servi a coloro ai quali Cristo ha servito... Ti ha fatto mio servo colui che, con il suo sangue, ti ha fatto libero... Sappiate amare i vostri servi, ma in nome del vostro Signore. Ci conceda lui di far bene questo servizio, perché, volenti o nolenti, noi siamo dei servi, ma pure se lo siamo per nostro volere, noi serviamo non per necessità, ma per la carità* » *(122).*

Sacerdozio e Servizio

Il servizio è un concetto così fondamentale nella prassi e nel linguaggio di Agostino che conia espressioni entrate nell'uso ufficiale della Chiesa (123); al nome di padre, con cui si de-

(119) *Guelf.* 32, 4, MA I, 566. Due interessanti testi paralleli ci mostrano che la suprema umiliazione è la massima esaltazione e che la croce è una cattedra: « *Quomodo exaltatum est? Primo in cruce, postea in caelo. Exaltatus in cruce, cum humilaretur; sed humilatio illius non potuit nisi alta esse* » (*in ps.* 132 11); « *tamquam lignum illud ubi erant fixa membra morientis, etiam cathedra fuerit magistri docentis* » (*In Io.* 119, 2).

(120) *C. ep. Parmeniani* 3, 12, 16; cfr. *ep.* 91, 6.

(121) L'espressione ritorna con frequenza nelle omelie, cfr. *in ps.* 3, 9; 9, 14; 17, 51; 18, 2, 10; 26, 2 23; 29, 2, 5; 30, 2, 3; 90, 2, 1; *S.* 34, 1, 1; 137, 1, 1.

(122) *In ps.* 103, 3, 9 (NBA, 1976, XXVII, 715-717).

(123) Nell'intestazione dell'*ep.* 217 a Vitale così si autodefinisce: « *Augustinus episcopus, servus Christi, et per ipsum servus servorum ipsius* »; cfr. *De pecc. meritis et remiss.* 1, 3.

signano i vescovi, preferisce quello di fratello (124) e, ancor più, quello di servo o conservo (125). Questo servizio, modellato su quello di Cristo, per cui la carità diventa una necessità (126), non è né facile né comodo ma, il più delle volte, è pesante e gravoso come una soma: si tratta di una « *sarcina* », magari santa, che costa sempre fatica (127). Il fardello, più della carica in sé, sono talora gli stessi fedeli, la cui preghiera e buona condotta alleviano il peso. La gioia e l'onore del ministro, oltre la buona coscienza personale, dipendono dal progresso del gregge, cui tutto viene subordinato. Non può stare tranquillo colui che, pur svolgendo con zelo ed impegno la propria missione, non si preoccupasse della salvezza del gregge. La sicurezza personale non può esserci a scapito dei fedeli: « *Data est quidem securitas, sed facit sollicitos caritas* » (128). Sua costante preoccupazione è la salvezza di coloro che gli sono affidati (129); suo unico desiderio è vivere per sempre insieme con Cristo:

> « *Ve lo confesso, voglio liberare l'anima mia. Se tacessi sono esposto a un grave e mortale pericolo. Ma quando io avrò parlato e adempiuto al mio ufficio, voi badate al vostro pericolo. Cosa voglio? cosa desidero? cosa bramo? perché parlo? perché qui io siedo? perché vivo? se non perché possiamo vivere insieme con Cristo? Questo è il mio desiderio, la mia gioia, il mio onore, il mio vanto, la mia ricchezza. Ma se voi non mi ascoltate io avrò liberato la mia*

(124) Sebbene usi il nome di padre (*in ps.* 44 32; 109, 7), soprattutto nei riguardi dei neofiti: « *patres vestri sumus* » (*Guelf.* 1, 11, MA I, 450), così si esprime in *S.* 359, 6, a proposito della questione, contestata dai donatisti e concernente il vescovo cattolico Ceciliano: « *Suscepimus eam discutiendam, sed tamquam fratris, non tamquam patris aut matris. Pater nobis Deus est, mater nobis Ecclesia est: Caecilianus frater fuit, aut frater est* ».

(125) Dei numerosi testi, alcuni già ricordati citiamo solo *Guelf.* 32, 1.3, MA I, 563-564: « *Debet enim, qui praeest populo, prius intelligere se servum esse multorum... servi vestri, sed et conservi vestri: servi vestri, sed omnes unum dominum habemus* ».

(126) Sulla necessità in opposizione alla libertà, cfr. *in ps.* 134, 10-11; la soluzione del dilemma è solo nella carità: la « *necessitas caritatis* » (*De civ. Dei* 19, 19) è la molla verso il meglio, come scrive ad Armentario: « *Felix est necessitas quae in meliora compellit* » (*ep.* 127, 8).

(127) *Ep.* 85, 2: « *tam sancta sarcina imposita est* »; 86: « *qui episcopalem sarcinam Hippone sustineo* »; 242, 1: « *ego portans episcopalis nominis sarcinam* ».

(128) *S. Frang.* 2, 2, MA I, 190; cfr. *S.* 137, 12, 15.

(129) *S.* 137, 11, 14: « *Tamen puto, coram illo enim loquor, nihil aliud a vobis quaerens nisi salutem vestram* ». Sua costante preoccupazione, rileva F. VAN DER MEER, « non era la sua propria salvezza ma la Chiesa » (o.c., p. 311).

anima; però io non voglio salvarmi senza di voi» (130).

La gioia del ministro, derivante dalla conversione e dal progresso dei fedeli (131), è simile a quella dell'agricoltore che gode dei frutti della terra e del proprio lavoro:

> *« Quando facciamo con gioia il nostro dovere? Quando vediamo gli uomini progredire nella Parola di Dio. Quando infatti il contadino lavora con entusiasmo nel campo? Quando osserva il campo e ne scorge i frutti; quando contempla il campo coltivato e vede nell'aia l'abbondanza del raccolto: non ha lavorato inutilmente né ha curvato inutilmente la schiena, non ha logorato invano le mani né ha sofferto invano il freddo e il caldo...*
> *Non vogliamo affatto, o fratelli, che giovi a noi ciò che non giova a voi: operiamo insieme il bene nella vigna del Signore e insieme godremo la mercede» (132).*

Quanto Agostino proclama nell'assemblea liturgica lo ripete ai singoli nel rapporto amichevole del contatto epistolare, in cui si rivela vero ed efficace direttore di spirito, che rimprovera e corregge, esorta e sprona:

> *« Quanto a noi, sono le anime quelle che, anche a prezzo del nostro sangue, bramiamo di guadagnare a Dio e speriamo non solo di fare gli acquisti più abbondanti proprio nella tua città, ma anche altrove » (133).*

---

(130) *S.* 17, 2, 2.

(131) Ivi 7, 7: *« Placent vobis verba, ego quaero facta. Nolite me contristare pravis moribus vestris: quia delectatio mea non est in hac vita, nisi vestra bona vita »;* 102, 1, 1: *« Quid autem nos loquimur vobis, qui sperni nolumus a vobis, nisi ut de vestris bonis moribus gaudeamus? Periculorum nostrorum sint solatia, vestra bona opera. Vivite bene, ne moriamini male »;* 232, 8, 8: *« Divitiae meae non nisi spes vestra est in Christo. Gaudium meum, solatium meum, et respiramentum periculorum meorum in his tentationibus nullum est, nisi bona vita vestra ».*

(132) *S.* 82, 12, 15.

(133) *Ep.* 91, 10 (NBA, XXI, 795, con un mio leggero cambiamento finale); la città di cui si parla è Calama. Sulla « direzione spirituale », cfr. L. VERHEIJEN, art. cit. pp. 316-323, che analizza l'*ep.* 266 a Fiorentina; nell'*ep.* 247 riprende con forza un certo Romolo, da lui convertito, per la sua esosità e nell'*ep.* 259 rimprovera il vedovo Cornelio per la sua dissolutezza.

Se i fedeli corrispondono con la preghiera e la vita (134) e il Signore, da cui solo provengono i veri e profondi risultati dell'apostolato, è vicino con la sua grazia, allora la « *sarcina* » pesante dell'episcopato non sfianca e non abbatte: « *quia nisi nobiscum qui imposuit portet deficimus* », confessa nel giorno dell'anniversario della propria consacrazione (135) e vi ritorna, nella stessa circostanza, in altra occasione: « *qui nobiscum si non portat, succumbimus; si nos non portat, occumbimus* » (136).

Per il fardello episcopale vale quanto è detto del giogo del Signore, che è agevole e leggero (Mt 11, 30): « *non premit, sed sublevat; non onerat, sed honorat* ». Si tratta di un peso paragonabile alle ali degli uccelli che, invece di appesantire, rendono possibile il volo. « *Quid enim grave est amanti?* » si chiede Agostino, la cui risposta, non di parole ma di vita, più che in questo sermone la troviamo nelle Confessioni: « *Amor meus pondus meum* » (137). Il peso che Cristo impone è la carità: non grava ma trascina, non deprime ma innalza, non rallenta ma sprona; per essa tutto diventa facile: « *Suscipe hanc sarcinam; non te premet, levabit te* » (138).

Per essere più precisi il peso è Cristo stesso, fondamento e vertice di ogni costruzione (139). Alcuni pesi tendono in basso, altri in alto; di conseguenza il loro fondamento sarà in basso o in alto: « ma la Chiesa di Dio, pur posta in basso, tende al Cielo. Infatti colà è posto il nostro fondamento, il Signore nostro Gesù Cristo che siede alla destra del Padre » (140).

Per questo motivo il Signore, interrogando l'amore di Pietro (141), gli impone un lavoro: « *quia ubi maior est amor, minor est*

---

(134) Continuamente il vescovo invita i suoi a pregare per la buona riuscita del ministero e per il progresso di tutti: « *Adiuvet nos ergo orantibus vobis; quia ipsum desiderium quod vultis intelligere, oratio est ad Deum* » (*S.* 152, 1); « *Quemadmodum nos, ut ista percipiatis, oramus: sic et vos orate, ut ea vobis explicare valeamus* » (*S.* 153, 1, 1); « *invicem nobis necessariae sunt orationes pro invicem* » (*S. Denis* 13, 10, MA I, 64; cfr. *Frang.* 5, 2, ivi 213).

(135) *Frang.* 2, 2, ivi 190.

(136) *S.* 340, 1.

(137) Ivi 13, 9, 10; *De musica* 6, 11, 29: « *Delectatio quippe quasi pondus est animae* ». Sull'amore che guida il cammino e ti porta, i richiami sono numerosissimi: eccone alcuni: *In Io. tr.* 10, 1; 22, 3; 26, 3; 32, 1; 48 1; *in ps.* 85, 6; 126, 1; 144, 3; *Conf.* 1, 18, 28; *ep. t.* 55, 4 13.

(138) *S.* Mai, 126, 12-13, MA I 366-367; *Caillau* 2, 11, 6, ivi 259; *S.* 164 5, 7; *ep.* 127, 5.

(139) *In ps.* 29, 2, 9.

(140) Ivi 10 (NBA, XXV, 421).

(141) Cfr. D. LOUIT *Le reniement et l'amour de Pierre dans la prédication de s. Augustin, Recherches Augustiniennes* 10 (1975), 217-268.

labor » (142). Amore e fatica sono inversamente proporzionali tra loro; l'uno aumenta e l'altra diminuisce sino a scomparire: «*Nullo modo enim sunt onerosi labores amantium... Nam in eo quod amatur, aut non laboratur, aut et labor amatur* » (143).

Tutti i doveri del ministro, per svariati che possano essere, si riducono all'amore; alcune mansioni, come « correggere, consolare, sostenere, riprendere, evitare, insegnare, scuotere, frenare, reprimere, placare, soccorrere, liberare, approvare, sopportare », si rivolgono a determinate persone, la carità invece si dirige a tutti: « *omnes amandi* » (144).

E' l'unico debito che non sarà mai pienamente saldato; reclama sempre nuove ed esigenti risposte; si moltiplica donando e, nello stesso tempo, arricchisce chi dona e chi riceve:

> « *Non potrò sdebitarmi giammai dell'amore che ti debbo; è questo l'unico debito che, anche se soddisfatto, ci tiene sempre obbligati. E' un dovere che si soddisfa quando si adempie, ma vi si è obbligati anche nel caso, che sia stato soddisfatto, poiché non vi è istante in cui non si debba adempiere; e non è nemmeno un bene che si perda quando si dà ad altri, che anzi si moltiplica col darlo, poiché si dà solo con l'averlo e non già col mancarne. E poiché non si può dare se non si ha, non può nemmeno aversi se non si dà; al contrario, anzi, anche quando uno lo dà, cresce in lui e tanto più uno ne acquista quanto più numerosi sono coloro ai quali lo dà. Orbene, come potrebbe essere negato agli amici l'amore ch'è dovuto perfino ai nemici?* » *(145).*

I diritti dei fedeli diventano doveri dei pastori; nel momento del pericolo, in cui si dimostra maggiormente la carità pronta a dare la vita per i fratelli, i veri pastori fanno a gara a chi ama di più: « *ferveant caritate... placeant caritati* » (146).

L'amore, rivolto a tutti, ammette solo una preferenza verso i più deboli e bisognosi. A questi fedeli, « servi tuoi (si rivolge

(142) *S.* 340, 1.

(143) *De bono viduitatis* 21, 26.

(144) *S.* 340, 1. Sono attività svariate e pesanti: « *In hac tauta, et tam multiplici ac varia rerum diversarum actione, adiuvate nos et orando et obtemperando* »; *De catech. rud.* 15, 23: « *Et quia cum eadem omnibus debeatur caritas, non eadem est adhibenda medicina* ».

(145) *Ep.* 192, 1 (NBA, XXIII 239-241).

(146) *Ep.* 228, 12; più sopra, riguardo ai pastori che rimangono vicini ai fedeli nella persecuzione, scrive: « *Hinc maxime probatur illa caritas quam Ioannes apostolus commendat* » (ivi 3).

a Dio), fratelli miei, figli tuoi », diventati « padroni miei, *quibus et corde et voce et litteris servio* » (147), Agostino si riconosce debitore per tutta la vita: « *Debitores sumus, non nunc, sed semper quamdiu vivimus, quia propter vos vivimus* » (148).

Un elenco delle molteplici attività, oltre quelle ricordate dal *sermone* 340, che impegnano il ministro, soprattutto in particolari circostanze, possiamo trovarlo nella *ep.* 228 che Possidio inserì nella *Vita,* quasi fosse un testamento spirituale « per regolare la condotta dei sacerdoti di Dio e dei ministri » (149), durante la persecuzione vandalica:

> « *Quanta gente d'ambo i sessi, d'ogni età, s'affolla in chiesa per chiedere chi il battesimo, chi la riconciliazione, chi la penitenza da fare, tutti poi un po' di conforto e l'amministrazione e la distribuzione dei Sacramenti* » *(150).*

Servizio della parola e Sacra Scrittura

Tra le varie attività merita una particolare attenzione il ministero della parola che contraddistingue assai bene l'azione pastorale del vescovo d'Ippona, dall'ordinazione sacerdotale alla morte (151), sempre pronto a soddisfare le richieste dei fedeli, cui è intimamente legato (152), e dei colleghi d'episcopato che lo richiedono continuamente, ma non sono disposti a ricambiar-

(147) *Conf.* 9, 13, 37.

(148) *In Io. tr.* 18, 12; *S.* 153, 1, 1: « *Caritati vestrae debitores nos esse scio, exactores vos esse sentio* ».

(149) *Vita* 30, 2 ed. PELLEGRINO, o.c., p. 159.

(150) *Ep.* 228, 8 (NBA, XXIII, 699).

(151) POSSIDIO, *Vita* 5, 3; 31, 4.9: « *Verbum Dei usque ad ipsam suam extremam aegritudinem impraetermisse, alacriter et fortiter, sana mente sanoque consilio in ecclesia praedicavit* », con un tale impegno e successo da meravigliare profondamente il biografo: « *Sed ego arbitror plus ex eo proficere potuisse, qui eum et loquentem in ecclesia praesentem audire et videre potuerunt, et eius praesertim inter homines conversationem* » (ed. PELLEGRINO, pp. 190-194); cfr. *ep.* 29, 7.

(152) *In ps.* 93, 30: « *quia tantum avidi fuistis nostri, confitemur, et nos avidi fuimus vestri* »; 72, 34: « *sed studiis vestris non sufficio; violenti estis nimis; utinam ista violentia rapiatis regnum caelorum* »; 147, 21: « *Fatigatos vos numquam sentio... et video studia multorum exigentium de me hunc laborem et hunc sudorem, quem credo in Domino non futurum infructuosum* »; *In Io tr.* 6, 1: « *Amastis enim ut veniretis: sed amastis, quid? Si nos, et hoc bene; nam volumus amari a vobis, sed nolumus in nobis. Quia ergo in Christo vos amamus, in Christo nos redamate, et amor noster pro invicem gemat ad Deum* »; cfr. *in ps.* 58, 2, 3; *S.* 269, 1.

gli il favore (153). Della sua predicazione, che sembra, secondo Possidio, il campo di apostolato a lui più consono, ricorda, nelle *Retractationes* (154), l'attività fin troppo esagerata, accusandosi di non aver ascoltato l'apostolo Giacomo, che invita a frenare la lingua e a non ritenersi maestri di dottrina (3, 1-2):

> « *Io che non mi attribuisco questa perfezione neppure adesso che sono vecchio, a maggior ragione non me la attribuirò per quando ero giovane e incominciai a scrivere e a parlare al popolo: infatti si dice che allora, in qualsiasi luogo mi trovassi e ci fosse necessità di parlare al popolo, assai raramente mi fu concesso di tacere e di ascoltare gli altri; né ero davvero pronto ad ascoltare e tardo a parlare (Giac. 1, 19)* ».

Il ministero della parola, proprio per l'impegno che comporta, richiede una solida preparazione, fondata essenzialmente nella Scrittura. Quando il neosacerdote chiede al vescovo Valerio un sufficiente periodo di tempo da dedicare alle Scritture per adeguare se stesso all'apostolato ed essere utile agli altri, dimostra che, solo « *orando, legendo, plangendo* », è possibile impadronirsi dei più salutari ammaestramenti *(saluberrimis consiliis)* o dei « salutari precetti *(salutaria praecepta)* che o si trovano nei Libri Sacri o vengono suggeriti nel profondo del nostro cuore », fruttuosi « per la Chiesa di Cristo e per l'utilità dei miei fratelli e conservi » (155).

In Agostino è vivo il rimpianto di essersi dedicato troppo tardi *(serius)* allo studio approfondito e continuato della Scrittura, le cui immense ricchezze gli rimangono precluse, a causa del poco tempo a disposizione e delle occupazioni pastorali, a cui lo studio della Bibbia è orientato (156).

---

(153) Nel breve *S.* 94 si lamenta del comportamento poco generoso di questi vescovi che non vogliono predicare, aiutandolo nella fatica: « *Domini fratres et coepiscopi mei praesentia quidem sua nos visitare et exhilarare dignati sunt: sed nescio quare nolunt me fessum adiuvare* ». Forse la risposta a questo atteggiamento possiamo trovarla nelle parole di Eraclio, il successore di Agostino, che si definisce un grillo di fronte a un cigno (NBA, XXIII, 543).

(154) *Retract.* prologo 2.

(155) *Ep.* 21 *passim* e 22, 2, 8. Mi sembra esatta la puntualizzazione di L. VERHEIJEN, art. c., 301-305 che il desiderio espresso da Agostino non è tanto di approfondire semplicemente la Bibbia quanto di ricavarne « des lumières sur l'exercice du sacerdoce » (301).

(156) *Ep.* 104, 1, 3: « *ad quas* (alle Scritture) *me serius fateor animum applicuisse quam vellem* »; 137, 1, 3: « *Tanta est enim christianarum profunditas Litterarum, ut in eis quotidie proficerem, si eas solas ab ineunte pueritia usque*

A differenza di Girolamo, a cui si riconosce inferiore (157), egli non potrà mai « essere uno studioso disinteressato della Bibbia » (158) o un esegeta a tavolino:

> « *Per la verità io non ho né riuscirò mai ad avere tanta scienza scritturistica quanto vedo che ne possiedi tu. D'altronde quel poco di capacità che posso avere in questo campo, la metto completamente a servizio del popolo di Dio. A causa però delle mie occupazioni ecclesiastiche non mi è affatto possibile d'applicarmi agli studi con impegno maggiore di quello richiesto dalle esigenze dei miei fedeli» (159).*

Nonostante questa professione d'umiltà, la sua predicazione, e la sua opera di scrittore, è eminentemente biblica: dimostrazione evidente di come la Scrittura sia stata « *die ac nocte* » (160) il nutrimento più abituale di tutta la sua vita, particolarmente negli ultimi anni, come risulta dagli atti ecclesiastici, del 26 settembre 426, riguardanti la designazione del prete Eraclio a successore (161).

Molti anni prima (391-392) aveva scritto al manicheo Onorato del « contenuto profondo e divino delle Scritture », la cui verità e dottrina sostengono e rinnovano gli animi « purché ci si avvicini con devozione e pietà, come esige la vera religione » (162).

A parte il profitto personale, derivante dall'accoglienza fe-

---

ad decrepitam senectutem maximo otio, maximo studio, meliore ingenio conarer addiscere »; cfr. anche *De Trinitate* 13, 9, 12; *Enchiridion* 3, 9; *De vera relig.* 51, 100.

(157) *Ep.* 82, 4, 33: « *Quamquam enim secundum honorum vocabula quae iam Ecclesiae usus obtinuit, episcopatus presbyterio maior sit: tamen in multis rebus Augustinus Hieronymo minor est; licet etiam a minore quolibet non sit refugienda, vel dedignanda correctio* ». Per questo atteggiamento umile, cfr. *ep.* 250, 2.

(158) P. BROWN, *Agostino d'Ippona*, Torino, 1971 p. 250.

(159) *Ep.* 73, 2, 5 (NBA, XXI, 587).

(160) POSSIDIO, *Vita* 3, 2; *Conf.* 11, 2, 2-4; *De Trin.* 1, 3, 5. Secondo il BROWN, o.c., p. 23, Agostino cita la Bibbia « 42.816 volte ».

(161) *Ep.* 213, 5: ricorda un precedente accordo, mai pienamente attuato, intercorso con i fedeli di aver cinque giorni alla settimana per studiare la Scrittura; 6: l'aiuto di Eraclio gioverà ai fedeli e ad Agostino: « *ut et vobis nihil desit, et ego tandem aliquando, si quantulumcumque spatium mihi huius vitae donaverit Deus, ipsam meam quantulamcumque vitam non dem segnitiei, nec donem inertiae, sed in sanctis Scripturis, quantum ipse permittit et largitur, exerceam; hoc et ipsi* (a Eraclio) *proderit, et per ipsum etiam vobis* ».

(162) *De utilitate credendi* 6, 13; cfr. *ep.* 77, 1, dove scrive di « *corde christianissimo* », che certo non ebbe egli da giovane, come risulta da *Conf.* 3, 5, 9 e *S.* 51, 5, 6.

dele della parola di Dio (163), la conoscenza della Scrittura, che è un preciso dovere del cristiano, come ricorda enfaticamente S. Girolamo nel prologo al commento di Isaia: «*ignoratio Scripturarum ignoratio Christi est* », torna a tutto vantaggio dei fedeli cui è rivolto il « *ministerium cordis et linguae nostrae* » (164) in umile e costante atteggiamento di servizio:

> « *Poiché il Signore, per sua disposizione e non per nostro disegno, ha voluto che oggi noi vi rendessimo visita e vi parlassimo, ringraziamo insieme il Signore, mentre vi rendiamo l'omaggio di un sermone: questo è il nostro ministero, con cui noi dobbiamo opportunamente e convenientemente (et oportet et decet) servirvi. A voi, o carissimi, tocca accogliere con amore la distribuzione dei servi di Dio, qualunque essa sia, e ringraziare con noi il Signore che ci ha concesso di trascorrere insieme questo giorno* » *(165).*

Quando il vescovo d'Ippona dispensa la parola di Dio, esercita un ufficio che non consiste tanto nel « suscitare emozioni » (succedeva anche questo, come testimoniano le frequenti interruzioni e gli applausi, registrati e commentati nelle prediche!) quanto nel « distribuire cibo » (166); dal cibo materiale *(ventris)*, solito a distribuirsi nell'anniversario dell'ordinazione, passa volentieri a quello dello spirito *(mentis)*, che sazia tutti, e non solo pochi fortunati, e di cui si nutre lo stesso predicatore insieme agli ascoltatori:

> « *Oggi dobbiamo nutrire in amorevole comunione i nostri compagni di povertà. Quanto a voi, queste parole sono i cibi che vi appresto. Io non sono in grado di nutrirvi tutti con un pane materiale; di là io attingo per nutrirvi, dove io pure sono nutrito; io*

(163) Nella festa dei santi Pietro e Paolo (*S. Casin.* 1, 133 (296), 1 MA I, 401) dice che il brano evangelico, appena letto, deve penetrare nel cuore: « *quae modo sonuit in auribus nostris, si ab auribus etiam in cor nostrum descendit, et in eo locum quietis invenit — tunc etenim in nobis requiescit verbum Dei, quando nos acquiescimus verbo Dei — admonuit nos omnes, qui vobis verbum et sacramentum Domini ministramus, pascere oves suas* ». E' significativo notare che Agostino, pur definendosi capo, non dice mai « mio popolo » ma « gregge di Dio e pecore di Cristo »: *Praepositi vestri sumus, grex Dei estis* » *(ep.* 231, 6; cfr. *S.* 147, 2, 2; *Denis* 12, 2, MA I, 51; *Guelf.* 17, 3 ivi 497).

(164) *S. Guelf.* 28, 7, MA I, 542.

(165) *S. Frang.* 7, 1, MA I, 223.

(166) P. BROWN o.c., p. 249.

> *sono un servitore, non sono il padre di famiglia; vi imbandisco il cibo del quale io stesso vivo, attingendo dal tesoro del Signore, dalla mensa di quel padre di famiglia, che "per noi si è fatto povero, mentre era ricco, affinché della sua povertà ci arricchissimo" (2 Cor. 8, 9).*
>
> *Se io vi ponessi davanti del pane, spezzato il pane ne portereste via un piccolo pezzetto per ciascuno; e se anche ne ponessi molto, non ne toccherebbe a ciascuno che ben poco. Invece, quello che io dico tutti lo hanno intero, e ciascuno per sé lo ha tutto » (167).*

A differenza delle parole umane, la Parola di Dio è così viva ed efficace da arrivare dove non s'immagina; dà fiducia al ministro e ai fedeli: « *Ego, fratres, vires parvas habeo, sed verbum Dei magnas habet. Valeat in cordibus vestris* » (168).

La forza, la capacità penetrativa non viene dal ministro ma da Dio (169); e se il predicatore può definirsi « lingua di Dio » (170), rimane pur sempre un tramite per cui passa Cristo, uno strumento in cui parla Dio, che si rivela totalmente nel Verbo:

> *« Voi state attenti a ricevere da me la parola; parlando io nutro le vostre anime. Se vi offrissi cibo, dovreste dividerlo tra voi e non arriverebbe tutto ad ognuno... Quanto dico invece è per tutti e per ognuno. Non è quindi possibile descrivere quanta*

---

(167) *S. Frang.* 2, 4, MA I, 193; traduzione di F. Baravalle, *Il pastore d'anime*, o.c., pp. 47-48; cfr. *S.* 95, 1; *Guelf.* 9, 4, MA I, 470; *In Io. tr.* 19, 17.

(168) *S.* 42, 1 1. La parola di Dio da imprimere nel cuore e nella vita è un motivo costante della predicazione: ripetere continuamente certe verità (« *dulcis est commemoratio veritatis* », esordisce nell'*enar. in ps.* 95) col pericolo magari di diventare noiosi, non ha altro scopo che istruire in profondità gli ascoltatori: « *Hoc dico, fratres, ut ex eo quod audistis, proficiatis, et ruminetis vobiscum; non vos permittatis oblivisci, non solum ista recogitando et colloquendo, sed etiam ita vivendo. Bona vita enim ex praeceptis Dei quae agitur, tamquam stilus est, quod auditur scribens in corde. Si in cera scriberetur, facile deleretur; scribite illud in cordibus vestris, moribus vestris, et numquam delebitur* » (*in ps.* 93, 30; cfr. 46, 1; 90, 2, 1; 140, 3; 141, 1; *in ep. Io.* 5, 9).

(169) *S.* 51, 1, 1: « *Etsi enim quae dicenda sunt vobis, non nostra sed Dei esse praesumimus* »; 114, 1: « *Ministri enim sumus verbi, non nostri, sed utique Dei et Domini nostri, cui nemo sine gloria servit, quem nemo sine poena contemnit* ».

(170) *In ps.* 21, 2, 16: « *Quomodo membrum illud in nobis non valet nisi ad loquendum, sic praedicatores suos, linguam suam, dixit adhaesisse faucibus suis, ut de interioribus eius caperent sapientiam* ».

forza ha la parola dell'uomo; sapreste allora dirmi cos'è la parola di Dio? La parola di Dio nutre migliaia di angeli: nella mente sono nutriti, nella mente sono saziati. Essa riempie gli angeli, riempie il mondo, riempie il seno della Vergine: non è al largo e non si trova allo stretto. Cos'è la Parola di Dio? Egli stesso lo dica. Lo dice di sé in breve, ma è grande ciò che dice: Io e il Padre siamo uno » (171).

Conoscere la Scrittura significa conoscere Cristo, infatti tutta la Scrittura « *Christum narrat, et dilectionem movet* » (172); predicare Cristo vuol dire vivere di lui: non un Cristo astratto o disincarnato, costruito a tuo uso e capriccio, ma Colui che ti rivela la Scrittura. Fondata in Cristo, a cui devono guardare i fedeli e da cui attingono il metro per giudicare i predicatori e ciò che dicono (173), la predicazione diviene veramente efficace.

Quanto Agostino scrive del ricercatore onesto della verità, « *qui bene vivit, bene orat, bene studet* » (174), a buon diritto si applica al ministro di Dio che allo studio rigoroso della Scrittura (175) deve unire la preghiera fervente e la santità della vita. Se gli eventuali successi dei ministri e dei predicatori sono doni dello Spirito che opera interiormente e si ottengono « *pietate magis orationum, quam oratorum facultate* », ne segue che il predicatore deve essere più uomo di preghiera *(orator)* che di parole *(dictor)*: « *orando pro se, ac pro illis quos est allocu-*

(171) *S.* 237, 4; cfr. *De civ. Dei* 15, 6; *De dono perseverantiae* 14, 37.

(172) *De catech. rud.* 4, 8.

(173) *S.* 23, 1, 1: « *Quamquam propter commoditatem depromendae vocis altiore loco stare videamur: tamen in ipso altiore loco vos iudicatis, et nos iudicamur* »; *S. de cantico novo* 5, 5: « *Si quis tibi Christum praedicat, attende et considera qualem praedicet, ubi praedicet. Christus enim veritas est, per Scripturas sanctas praedicatur; non in angulis, non occulte, sed palam, publice... hoc est in manifesto collocavit Ecclesiam suam. Iam hic respice illum qui tibi Christum praedicat, dicat qualem Christum praedicet* ».

(174) *De ordine* 2, 19, 51.

(175) Nell'*ep.* 149 a Paolino, rispondendo a vari quesiti, dice che Paolo (*Ef.* 4, 11) ha unito in un unico ufficio pastori e dottori, « *ut intellegerent pastores ad officium suum pertinere doctrinam* » (2, 11) e che i punti oscuri della Bibbia sono un invito alla seria riflessione (3, 34).

I pastori inoltre non solo devono essere dotti ma anche docili, come fu il grande Cipriano (*De baptismo contra donatistas* 4, 5, 7; 5, 26, 37) e come desidera egli stesso, che non esita a chiedere lumi ai fedeli: « *Qui melius intelligit, doceat me: sic doctor sum; et indocilis non sim* » (*S.* 244, 2); « *Doctores dicimur, sed in multis doctorem quaerimus* » (*S.* 23 1, 1).

turus, sit orator antequam dictor » (176). Del resto non è raro il caso che taluni ascoltatori debbano piuttosto essere raccomandati a Dio che istruiti su Dio: « *pro illo ad Deum, quam illi de Deo multa dicenda* » (177).

L'entusiasmo e lo zelo del predicatore (178) e la santità della vita sono più convincenti delle parole; gli ascoltatori attribuiscono maggiore autorità a quanto è predicato con l'esempio: « *Habet autem ut obedienter audatur, quantacumque granditate dictionis maius pondus vita dicentis* ». Non c'è infatti migliore eloquenza della vita stessa del predicatore: « *sit eius quasi copia dicendi forma vivendi* » *(179)*. A conclusione del *De doctrina christiana* a colui « *qui pro aeterna hominum salute in verbo et doctrina laborat* » (180) non raccomanda altro che la preghiera, considerata nella duplice dimensione dell'ascolto e dell'elevazione a Dio (181), da cui dipendono i risultati dei predicatori e il progresso dei fedeli.

Da quanto detto sulla preghiera, studio e santità, si comprende perché colui che ha introdotto nel monastero dei chierici le regole di condotta proprie dei monaci, sia contrario alle ordinazioni indiscriminate dei monaci stessi, privi dei necessari requisiti: « *cum aliquando etiam bonus monachus vix bonum clericum facit, si adsit ei sufficiens continentia, et tamen desit instructio necessaria, aut personae regularis integritas* »; per non parlare dei « *desertores monasteriorum* », a meno che non divenga realtà il proverbio: « *Malus monachus bonus clericus est* » (182).

---

(176) *De doctr. christ.* 4, 15, 32.

(177) *De catech. rud.* 13, 18. Cfr., in un contesto diverso, *S.* 357, 4: « *loquere Deo pro illo* », senza perdersi in dispute.

(178) *In ps.* 103, 2, 4: « *Nisi enim ardeat minister praedicans, non accendit eum cui praedicat* ».

(179) *De doctr. christ.* 4, 27, 59 e 29, 61.

(180) Ibi 30, 63.

(181) *S.* 219: « *Deus nobis loquatur in lectionibus suis; Deo loquamur in precibus nostris* » *in ps.* 85, 7: « *Oratio tua locutio est ad Deum; quando legis, Deus tibi loquitur; quando oras, Deo loqueris* ». Le due citazioni richiamano ciò che Ambrogio dice ai suoi ministri, *De officiis* 1, 20, 88 (o.c., p. 76): « *Cur non illa tempora, quibus ab ecclesia uacas, lectioni inpendas? Cur non Christum reuisas, Christum adloquaris, Christum audias? Illum adloquimur, cum oramus, illum audimus, cum diuina legimus oracula* ».

(182) *Ep.* 60, 1; cfr. *ep.* 64, 3 sulle norme ecclesiastiche circa i monaci.

Non diverso è l'atteggiamento del CRISOSTOMO, o.c. 3, 15, pp. 123-124: la professione monastica, quantunque vissuta nel migliore dei modi, e l'età avanzata non sono assolutamente titoli sufficienti per il sacerdozio. Altre doti del predicatore, oltre l'eloquenza, sono la dottrina teologica e la competenza scritturistica (4, 6-9, pp. 159-167).

Cristo modello e sostegno dei ministri

L'amore rimane la nota caratteristica del servo di Dio: « *Sit amoris officium pascere dominicum gregem* » (183). E' l'amore di Cristo che dimostra l'idoneità del ministro e aiuta il discepolo a compiere i passi più difficili, senza fermarsi di fronte a pericoli o minacce: mercenario non è solo chi fugge davanti alla prova ma anche chi, per quieto vivere, non ha il coraggio di prendere decisamente posizione contro il male: « *Quid enim prode est, si adsit pastor corpore, fugiat corde? Qui enim timendo tacet, corde fugit* » (184). Chi cerca i propri vantaggi e dai fedeli pretende « la comodità e il plauso dell'onore e della lode » (185) e, per paura di perdere i privilegi, « non ha il coraggio di riprendere liberamente chi sbaglia » (186), pasce se stesso non le pecore. Edulcorando il Vangelo forse si riempiono le chiese (187), ma non si fanno gli interessi né di Cristo né delle anime. Il motivo è evidente: « *Fugisti, quia tacuisti; tacuisti quia timuisti. Fuga animi, timor est* » (188).

Agostino, che non si ritiene mercenario ma pastore (189), non ha mai taciuto: indipendentemente dai risultati apparenti non bisogna tralasciare un impegno certo in vista di un successo insicuro o aleatorio; non si può trascurare la salvezza del gregge per timore delle difficoltà o dell'insuccesso:

> « *Il fedele predicatore della giustizia, anche se è respinto dagli uomini, non sarà certamente privato della mercede del suo lavoro. Si fa una cosa certa pur mirando a qualcosa d'incerto. E' incerto, dico, non il premio di chi opera, ma l'animo di chi ascolta. E' incerto per noi se colui al quale si predica la*

(183) *In Io. tr.* 123, 5; cfr. *De civ. Dei* 19, 19.

Gli stessi concetti esprimono CRISOSTOMO, o.c., 2, 1-2, pp. 77-81; GREGORIO M., o.c., 1, 5, p. 106.

(184) *S. Guelf.* 28 7, MA I, 542.

(185) *S.* 46, 3, 6.

(186) *In Io. tr.* 46, 8.

(187) *S.* 46, 3, 8: « *Absit ergo ut dicamus vobis, Vivite ut vultis, securi estote, Deus neminem perdet, tantummodo fidem christianam tenete... Haec si dixerimus, forte congregabimus turbas ampliores: et si sunt quidam qui nos sentiant haec dicentes non recte sapere, paucos offendimus, sed multitudinem conciliamus. Quod si fecerimus, non verba Dei, non verba Christi, sed nostra; erimus pastores nosmetipsos pascentes, non oves* ».

(188) *In Io tr.* 46, 8.

(189) *S.* 137, 11, 14: dice di non aver mai consigliato il male né di approvare chi si comporta male, « *quia si vult ipse qui nos vocavit, pastores sumus, non mercenarii* ».

> *verità darà il suo assenso; ma è certo che anche a costoro si deve predicare la verità; ed è certo che a chi la predica fedelmente è serbata la dovuta ricompensa, sia egli accolto o disprezzato o debba anche soffrire per questo qualche avversità temporale* » *(190).*

Nessun pericolo, fosse pur la morte, deve far tacere il ministro. Come non ha taciuto il diacono Stefano di fronte agli Ebrei (191) o il vescovo Cipriano davanti ai pagani, così noi, dice Agostino, non dobbiamo temere gli eretici:

> « *Soltanto preghiamo di cuore il Signore perché nessuno s'induca a tacere. E se per la nostra fede ci uccideranno, diciamo: Deo gratias; e se non ci uccideranno, quanto ci rimane ancora da vivere quaggiù? Se anche arrivassimo all'estrema vecchiaia, cosa conta? Forse che non dovremo morire? Forse che per i pochi giorni di questa vita deve tacere il ministero del cuore e della nostra lingua? Non sia mai!* » *(192).*

Grazie all'amore di Cristo si può andare dove umanamente non si vorrebbe: « *Faciat eius resurrectione firmatus, quod immature pollicebatur infirmus. Hoc enim oportebat, ut prius Christus pro Petri salute, deinde Petrus pro Christi praedicatione moreretur* » (193). Sull'esempio del Salvatore i pastori « devono lottare con ardore sino alla morte per la verità e sino al sangue contro il peccato, avendo ricevuto dal Signore l'incarico di insegnare, pascere e governare le altre pecore » (194).

Anche gli esempi degli apostoli e dei martiri, essi pure parte del gregge sotto Cristo unico Pastore (195) sono stimolo e incitamento per i pastori delle pecore:

---

(190) *C. Cresconium* 1 5, 7; cfr. *S.* 46, 7, 14; *in ps.* 8, 12-13; 48, 2, 2-3; 94, 11; 105, 37; 118, 32, 7.

(191) *S.* 315, 2, 3: « *Amicus autem Christi, cum dixisset causam suam, praedicavit veritatem Domini sui. Moriturus erat: quare impiis pia lingua taceret? Quare non pro veritate moreretur?* ».

(192) *S. Guelf.* 28, 7; MA I, 542.

(193) *In Io. tr.* 123, 4.

(194) Ibi 5.

(195) *S. Guelf.* 16, 3, MA I 493: « *Omnes enim Christum amamus, membra ipsius sumus; et cum ille commendat oves pastoribus, redigitur totus numerus pastorum ad corpus unius pastoris* », Cfr. *S. Denis* 12, MA I, 50-55; *SS.* 46-47; 137-138; *In Io tr.* 45-47.

> « *Siamo vostri pastori, con voi siamo nutriti. Il Signore ci dia la forza di amarvi a tal punto da poter morire per voi, o di fatto o col cuore, aut effectu aut affectu* » *(196).*

L'amore che lega reciprocamente ministri e fedeli fa sgorgare dal più profondo del cuore la comune preghiera:

> « *Se questa nostra vita vi è necessaria a causa del ministero, chiedetela a Dio: noi non possiamo tacere. Potete domandare al Signore che, se noi siamo ancora necessari a voi, conservi noi a voi e voi a noi (197).*

Si può concludere ricordando quanto il santo vescovo dice ad alcuni chierici donatisti tornati all'unità della Chiesa, perché compiano con fedeltà e costanza, con gioia ed entusiasmo, senza ipocrisie e compromessi, il loro apostolato:

> « *Adempite con fedeltà e con gioia gli uffici ecclesiastici, che vi competono secondo i vostri gradi gerarchici, ed esercitate con sincerità il vostro ministero per amore di quel Dio che serviamo insieme e a cui pensiamo di dovere rendere conto delle nostre azioni* » *(198).*

Solo così il ministro, al quale per essere cattivo basta la malizia umana ma per essere buono occorre la grazia divina (199), attua efficacemente il suo servizio e coopera a formare il popolo nuovo che è la Chiesa: a sua volta questa influenza positivamente la vita stessa del sacerdote. Ogni comunità ha i ministri che merita: quale l'ambiente tali i sacerdoti. Anche oggi, sembra ripetere Agostino, esistono sicuramente buoni pastori come esistono buone pecore: « *nam de bonis ovibus fiunt boni pastores* » (200). E questi sono realmente tali quando, uniti a Cristo buon pastore, se lo imprimono nel cuore e lo assimilano nella vita, appropriandosi dell'esortazione elevata ed esigente rivolta

---

(196) *S. Casin.* 1, 133, 5, MA I, 404.

(197) *S. Guelf.* 28, 7, MA I 542.

(198) *Ep.* 142, 4 (NBA, XXII, 329).

(199) *S.* 340, 1: « *Mali namque pastores, quod a nobis absit, nostra malitia sumus: boni vero, quod ab illo nobis adsit, nisi eius gratia esse non possumus* ».

(200) *S.* 46, 13, 30.

alle vergini consacrate — « *Toto vobis figatur in corde, qui pro vobis est fixus in cruce* » (201) e ai cristiani fedeli:

> « *Sia lui dunque a parlare dentro di voi, perché lì non può esservi alcun maestro umano. Se qualcuno può mettersi al tuo fianco, nessuno può stare nel tuo cuore. Nessuno dunque vi stia; Cristo invece rimanga nel tuo cuore; vi resti la sua unzione, perché il tuo cuore assetato non rimanga solo e manchi delle sorgenti necessarie ad irrigarlo. E' dunque interiore il maestro che veramente istruisce; è Cristo, è la sua ispirazione ad istruire* » *(202).*

GIAN CARLO CERIOTTI O.S.A.

ERRATA CORRIGE - A pagina 205 del numero 2 (1979), nota 2, riga 8, al posto di Paris, si legga Tours.

(201) *De sancta virginitate* 55, 56.

(202) *In ep. Io.* 3, 13 (NBA, 1968, XXIV, 1707).

IL PUDORE

Il pudore è certamente uno di quei valori che oggi non soltanto sono fra i maggiormente discussi, ma anche tra i più in ribasso nella stima della opinione pubblica.

In alcuni ambienti se ne parla come del retaggio di una mentalità medievale o, peggio, del tentativo di asservire le coscienze al potere mediante la creazione di un senso di colpa o di paura, sicché il pudore non sarebbe altro che un vero e proprio tabù, dal quale bisogna al più presto affrancare gli uomini perché siano liberi di comportarsi come vogliono.

Da questo punto di vista il nudismo e il naturalismo sono presentati come le forme ideali di vita dell'uomo veramente libero da complessi e abitudini ancestrali.

Altri invece trovano la giustificazione del pudore solo in una forma raffinata di edonismo e di erotismo. Tolti i veli, essi dicono, che cosa rimarrebbe dell'attrattiva dei sensi? Lo ricordava già l'utilitarista Helvétius nel 1700 quando affermava che il mondo deve la maggior parte dei suoi piaceri al velo con cui il pudore copre le bellezze di una donna. Secondo tale concezione il pudore sarebbe un fatto artificiale, un prodotto culturale, si potrebbe dire, più che una manifestazione spontanea della natura.

Un sintomo di tutte queste discussioni è dato dalle controversie attuali, che vorrebbero dirimere la questione se sia più attraente il nudo o il velato.

In ogni caso, però, il pudore non sarebbe più quel valore che costituisce parte del patrimonio virtuoso di una persona. Esso infatti o è da eliminare, come vorrebbero alcuni psicoanalisti, in nome della libera esplicazione della sensualità che deve abbattere ogni fattore inibitivo (come può essere il pudore), oppure è da scegliere come artificio erotico, ma sempre nel contesto della totale libertà sessuale che, in ordine al maggior godimento, farà uso dei giochi più efficaci.

Queste discussioni sono poi puntualmente rianimate da fatti clamorosi, soprattutto nel mondo dello spettacolo, dove si assiste al periodico sequestro o dissequestro di pellicole che offendono o meno il comune senso del pudore. A ciò si aggiunga l'espandersi dei campi di nudisti all'approssimarsi di ogni estate, l'abitudine di alcuni genitori di presentarsi nudi di fronte ai

figli col motivo di non creare false paure o complessi, un certo tipo di moda che vuole mettere in evidenza precipuamente i valori sessuali, o genitali, ecc...

Ma ciò che serve a confondere ancor più le idee è il fatto indiscutibile che il sentimento comune del pudore è notevolmente diminuito nel giro di pochi anni. Oggi non si fa quasi più caso a gesti, parole che un tempo venivano classificate come volgarità. Si pensi ad esempio anche solo al turpiloquio cui è stato dato il permesso un po' dappertutto. Per cui tante persone si chiedono se il pudore sia davvero un fatto puramente culturale, e perciò accidentale all'uomo, se non sia il caso di allontanare del tutto determinate remore e non sia meglio prepararsi a vedere e a sentire di tutto.

In tale crisi e disorientamento è opportuno parlare ancora del pudore? Ma, anzitutto, che cosa si deve intendere per pudore? E poi, può mutare il comune senso del pudore? E in base a che cosa?

A questi interrogativi cerchiamo di rispondere nel presente articolo.

Natura del pudore

San Giovanni Damasceno nel "de fide orthodoxa" (1) ci ha lasciato del pudore una definizione divenuta classica, e che apre la strada per la nostra riflessione. Egli dice che il pudore è « il timore di un atto turpe ».

Comunemente è considerato turpe tutto ciò che può risultare indecente per l'uomo. E « non decente » è ciò che non si conforma con la dignità della persona umana, che al dire di Boezio è « rationalis naturae individua substantia » (2), dove si mette in risalto la peculiarità della ragionevolezza e della spiritualità dell'anima, sicché l'uomo che vuole presentarsi come tale, intende manifestare la sua superiorità sulla materia.

E' un fatto evidente che quando l'uomo teme di non essere considerato come persona, in un modo cioè che non salvaguarda la sua dignità, reagisce vergognandosi, e desidera sottrarsi allo sguardo altrui per non fare brutta figura, per non apparire da meno di essere intelligente.

Così pure in genere l'uomo si vergogna di tutti quei processi

(1) c. 15; MG 94, 932.

(2) De duabus naturis, c. 3; ML 64, 1344.

fisiologici cui è soggetto, appunto perché essendo tipici dell'animalità, non manifestano esteriormente la nobiltà della persona umana. E pertanto ne viene dato sfogo in luoghi riservati.

Questa reazione istintiva, che intende proteggere la dignità della persona umana, è ciò che comunemente viene detto pudore.

Esso si manifesta anche nelle attività più tipicamente spirituali. In genere ci si vergogna di apparire ignoranti, perché ciò non è secondo la natura razionale dell'uomo. Così il sentimento che prova uno studente che, interrogato, non sa rispondere alla lezione, è di pudore. Egli si sente umiliato, se ne vergogna. E poiché l'anima è sostanzialmente unita al corpo tanto da formare concretamente un tutt'uno, la tristezza provata nell'animo a causa della brutta figura, che di suo è un fatto spirituale, ridonda sul corpo provocando reazioni psicofisiche tanto da provare dispiacere e da far ricoprire di rossore il volto per la vergogna.

Al contrario, chi, interrogato, non solo non risponde e non si sente per nulla umiliato, ma anzi si vanta della propria ignoranza, si dice che è uno spudorato.

La reazione della vergogna non costituisce minimamente un momento negativo nella vita di una persona. Essa ha la funzione di quello che i vecchi scolastici chiamavano « removens prohibens », e cioè aiuta a rimuovere gli ostacoli e a non inciamparvi.

E questo non è poco. Infatti l'inclinazione più profonda che l'uomo avverte, è quella della propria autoconservazione, che si esprime non soltanto a livello fisico-vitale, ma anche in quel settore tipico della vita umana che è quello spirituale. Perciò come il corpo reagisce quando corre il pericolo per la sua sussistenza (e tale reazione non gli è insegnata da nessuno, ma gli è connaturale) così avviene per la vita più tipicamente spirituale.

Il campo del pudore diventa dunque assai ampio, perché risulta coestensivo ad ogni azione umana che come tale porta il sigillo della razionalità da cui è stata comandata e di cui è manifestativa.

Di fatto comunemente il discorso viene per lo più ristretto al settore affettivo della vita umana. Forse perché è più facile non rispettare la dignità della persona umana in questo campo dove l'istinto talora è prepotente, dove si è portati a cercare per tanti motivi più la corporeità dell'altro che la sua persona.

Anche qui la persona reagisce attraverso il sentimento del pudore ogniqualvolta non viene considerata per quello che è, ma per quello che ha. E proprio per questo tende naturalmente a sottrarre allo sguardo altrui le manifestazioni di affetto. Le quali, essendo manifestazioni di un amore tipicamente umano,

coinvolgono sia la persona, sia la corporeità come incentivo, veicolo e manifestazione dell'amore della persona. Anche la corporeità risulta particolarmente commossa dall'unione delle persone, che vengono a costituire una sola carne (3).

Succede però che solo i due che si vogliono bene sperimentano e conoscono intimamente quanto avviene nella loro vita. Per loro la donazione del corpo non è per nulla ricerca di sensualità, ma oblatività di tutta la persona con i suoi attributi, tra i quali vi è anche quello della corporeità. E poiché solo ad essi è nota tutta questa ricchezza di valori, istintivamente sottraggono allo sguardo altrui tale espressione d'amore. Gli altri infatti non possono partecipare all'esperienza della donazione, perché, osservando dall'esterno, colgono soltanto l'accoppiamento animale. Allo sguardo degli altri la donazione totale della persona rimane svilita, e la persona umana non appare nella grandezza della sua dignità. Solo per coloro che si amano certi gesti dicono qualchecosa di più. E proprio per tutelare questo « di più » essi si appartano e non fanno pubblicamente ciò che solo gli animali possono fare, perché per essi si tratta di mero accoppiamento corporale.

Ciò che si è detto della donazione totale della persona nelle manifestazioni tipicamente umane dell'amore, deve dirsi analogamente di tutti gli altri gesti di affetto. Essi esigono di essere sottratti allo sguardo altrui non semplicemente per non mettere nell'imbarazzo gli altri o per non isolarsi all'interno di un gruppo, ma soprattutto perché ciò è richiesto dalla natura dell'amore umano, che di suo è ordinato a trasmettere valori spirituali, pienamente comprensibili solo dai partners.

Come si vede, non si tratta solo di perbenismo o di costume ipocrita. Gli "altri", che non possono fare l'esperienza della donazione, rimarrebbero offesi da certi spettacoli, e richiedono giustamente che le manifestazioni tipiche dell'amore umano non vengano degradate a manifestazioni animalesche, perché ontologicamente, potremmo dire, esse ne sono superiori.

La società può dunque esigere una pudicizia oggettiva, che intenda tutelare la dignità dell'amore umano.

In conclusione, il pudore è la reazione per cui la persona fugge dal pericolo di essere disonorata, e cioè di non costituire il termine di un'azione. E' il timore, soprattutto in campo sessuale, di essere considerata come mezzo, strumento di piacere per l'altro. Il pudore rappresenta dunque la reazione della per-

(3) Gen. 2, 24.

sona che reclama il suo carattere di sovra-utilità e nel contempo manifesta la sua spiritualità e la sua destinazione a realizzarsi in un fine trascendente.

Pudore e temperanza

Considerato come reazione della persona che intende proteggersi da eventuali profanazioni, il pudore è una passione, intesa, questa, in senso scolastico.

Essa scatta come un meccanismo innato nella natura dell'uomo. San Giovanni Damasceno faceva rientrare il pudore nella passione del timore, che è la reazione psicofisica che si prova di fronte ad un male possibile e difficile da evitare.

Di per sé dunque il pudore non designa un momento virtuoso della persona, perché la virtù indica sempre una certa perfezione del soggetto. La virtù è una buona disposizione dell'animo che il soggetto acquisisce mediante elezione. Il pudore, essendo una reazione psicofisica, è una «passio» dell'anima (4).

Solo in un certo senso il pudore, in quanto è un sentimento buono, può essere detto virtù, e cioè disposizione buona che rende buono il soggetto. In questa seconda accezione san Tommaso classifica il pudore come parte integrale della virtù della temperanza.

Vengono considerate parti integrali di una virtù madre, o cardinale, quelle disposizioni che sono messe in atto ogniqualvolta si esercita la virtù madre.

Ora, la temperanza è quella virtù cardinale che ha come suo obiettivo la moderazione dell'appetito concupiscibile (5) e cioè di quella tendenza sensitiva che trascina l'uomo verso i piaceri della vita.

Non che il piacere sia in se stesso qualchecosa di illegittimo o di disonesto. Esso esprime la soddisfazione che prova un soggetto sensitivo quando è nel possesso di ciò che desidera. E da questo punto di vista il piacere è una partecipazione naturale e analogica della gioia che possiede colui che è atto puro. E perciò si tratta di una cosa buona.

Tuttavia il piacere non è mai dato come fine a se stesso. Essendo lo stato di soddisfazione di un essere che è in atto, è sempre conseguente all'assecuzione di un determinato fine o va-

(4) S. Th. II-II, 144, 1.
(5) S. Th. II-II, 141, 3.

lore. Il piacere di suo è sempre concomitante a un fatto che lo causa.

Ora succede che dopo il peccato originale, sia a motivo del fomite della concupiscenza, sia a motivo delle male abitudini, l'uomo esperimenta un'attrattiva prepotente verso il piacere, assolutizzandolo in se stesso, e cioè senza accompagnarlo al valore di cui dovrebbe esprimere il possesso.

Di fatto il piacere posto fine a se stesso non può costituire il sommo della realizzazione umana, poiché risulterebbe emozione sensitiva vuota, priva del possesso dei valori.

Ebbene, la temperanza vuole moderare, in senso scolastico, e cioè guidare l'appetito concupiscibile, subordinandolo e armonizzandolo all'appetito razionale.

Nell'assolvere a tale compito, la temperanza mette in atto da una parte il meccanismo del pudore, che fa rifuggire la vergogna di un atto indecente, mentre dall'altra, subordinando il concupiscibile al razionale, tende a realizzare quella « pulchritudo spiritualis » che rappresenta la manifestazione più bella della dignità della persona umana. San Tommaso e con lui tutta la scolastica, chiama questa bellezza spirituale « honestas » (6).

Ecco allora che il pudore, parte integrante della temperanza, rimane finalizzato come a suo termine proprio alla honestas, che costituisce l'altra parte integrante della medesima virtù cardinale.

Oggi per honestas s'intende un sinonimo di giustizia. Ma presso gli antichi essa significava bellezza spirituale. In questo senso ne parlava san Paolo quando scriveva: « Sicut in die honeste ambulemus » (7).

Questa bellezza spirituale, che è veramente tale in quanto è l'espressione della retta ed armonica subordinazione del concupiscibile al razionale, costituisce il senso dell'osservanza della legge di Dio e della legge ecclesiastica. L'etica formale a priori, tanto in auge nel nostro tempo, sembra aver dimenticato il fine proprio della legge che è data all'uomo come istruzione (8) perché possa crescere ad immagine di Dio ed essere a similitudine della sua gloria. Gli antichi non avevano dimenticato la finalità pedagogica della legge. Sant'Agostino, per esempio, al termine della Regola scritta per coloro che desideravano vivere una certa forma di vita comune dice: « Donet Dominus ut observetis haec omnia tamquam spiritualis pulchritudinis amatores » (9).

---

(6) S. Th. II-II, 145, 1.

(7) Rom. 13, 13.

(8) S. Th. I-II, 90, prol.

(9) Regula B. Augustini ep.

La pulchritudo spiritualis è l'ideale dell'uomo virtuoso. Gerardo di Frachet nelle Vitae Fratrum dell'Ordine domenicano sintetizza in queste scarne parole l'ideale del Predicatore che vuole essere uno che si assume l'ufficio del Verbo: « Haec est eorum regula: honeste vivere, discere, docere » (10).

Ma la honestas è garantita dal vivo senso del pudore, il quale di suo mantiene in quel clima che permette al religioso, ma anche all'uomo in genere, di imparare a stimare i valori degni della persona umana e a comunicarli agli altri nel loro splendore. Da questo punto di vista il pudore, che non costituisce certo la virtù somma dell'uomo, diventa tuttavia la conditio sine qua non della perfezione umana. E proprio per questa sua indispensabilità, e come parte integrale della temperanza, è intimamente correlato con l'ascetica. Sicché la custodia del pudore si accompagna necessariamente con l'esercizio delle virtù specifiche della temperanza, ossia dell'astinenza, della sobrietà, della castità e della verginità.

Il pudore, al pari della virtù della temperanza, pur non costituendo come si è detto il sommo della perfezione umana poiché ha a che fare con l'appetito sensitivo e svolge il ruolo di removens prohibens, rappresenta tuttavia un momento estremamente importante per la perfezione morale del singolo, perché la prudenza intanto potrà determinare il medium rationis di ogni virtù solo se gli appetiti sono rettificati, permettendo così alla ragione di aprirsi alla verità, secondo il detto aristotelico « qualis unusquisque est, talis finis videtur ei » (11).

Il comune senso del pudore

E' un dato di fatto che non tutti hanno il medesimo senso del pudore. Si può dire che ogni epoca conosca delle variazioni del sentimento in tale materia. Tutti poi sono concordi nell'affermare che oggi il senso del pudore si è molto attenuato rispetto anche a tempi recenti.

Possiamo allora chiederci giustamente quali siano le motivazioni che stanno alla radice di tale fluttuazione.

San Tommaso ponendosi la domanda « quorum sit verecundari » (12) afferma categoricamente che i peccatori incalliti non

(10) Vitae Fratrum, 42, 3.
(11) III Ethic. c. 5, n. 17.
(12) S. Th. II-II, 144, 4.

hanno il pudore, perché sono così schiavi dei loro vizi che si gloriano di ciò di cui dovrebbero arrossire.

L'eclissarsi del senso del pudore nel peccatore è dato dal fatto che le azioni, buone o cattive che siano, accompagnano sempre colui che le compie, determinando la formazione e la crescita degli habitus.

Ora gli habitus cattivi, che sono poi i vizi, hanno questo di peculiare: che indirizzano la persona umana a fissare l'attenzione in modo permanente sui beni transitori, e in modo particolare sui beni sensibili, perché sono i più appetibili e di immediata soddisfazione. Sicché il vizioso ad un certo punto si rende indifferente nei riguardi dei valori eterni e spirituali, perché si è nel frattempo determinata in lui una forma di « cecitudo mentis », figlia diretta della lussuria, o una « hebetudo sensus », figlia diretta della gola (13).

E' da ricordare che lussuria e gola sono i peccati che si commettono contro le virtù specifiche della temperanza, come sopra abbiamo ricordato, e pertanto manifestano sempre una mancanza di pudore, che della temperanza costituisce il primo momento.

L'evidenza di quanto andiamo dicendo è confortata anche dall'affermazione evangelica secondo la quale le opere malvagie (cioè i peccati) sono la causa diretta del fatto che molti, non vedendo più la luce perché sono diventati ciechi, hanno preferito le tenebre (14).

Il pudore pertanto cala fino a scomparire quando viene meno la vita virtuosa a tal punto da voler far passare come lecito e talvolta perfino come doveroso ciò che di suo è vergognoso per l'uomo.

Al dire di san Tommaso il pudore non si trova neanche nei santi e nelle persone mature, perché sono così radicate nella virtù da non lasciarsi sedurre dalle cose turpi (15). Adamo ed Eva nello stato di innocenza ci offrono una bella testimonianza in merito.

Tutto ciò è segno che il pudore nasce da una debolezza interna all'uomo e che gli impedisce di cogliere la persona per quello che è. Il peccato originale, oltreché a far perdere i doni soprannaturali e preternaturali, ha immesso nell'uomo una «lex

(13) S. Th. II-II, 15, 3.
(14) Gv. 3, 19.
(15) S. Th. II-II, 144, 4.

fomitis» (16) che ha costretto i nostri progenitori a fare l'esperienza del pudore (17).

La lex fomitis è quella legge che san Paolo scopre nelle sue membra e che ripugna alla legge della sua mente (18).

Non comparendo nei santi e, per altri motivi, neanche nei peccatori, il pudore si caratterizza come sentimento proprio delle persone mediocri nella virtù, come è la gran massa degli uomini (19), per il motivo che in essi si trova un certo amore del bene e tuttavia non sono del tutto immuni dal male (20). In modo tutto particolare il pudore è presente nei giovani, che a motivo della loro età difficilmente sono consumati nella santità o nel vizio.

Proprio in ordine ai giovani, particolarmente vulnerabili a motivo dell'ardore delle passioni e della non ancora raggiunta maturità nella virtù, la società interviene vietando ad essi di assistere a certi spettacoli o di fare determinate letture. Esperienze negative alla loro età facilmente provocherebbero blocchi psichici, facendoli permanere in uno stato adolescenziale continuo, che tanto spesso sta all'origine di quelle brutte pieghe cui si sono assuefatti i peccatori incalliti.

Lo stato, il cui compito primordiale è di provvedere al bene comune, inteso come « perfecta sufficentia bonorum » (21) che garantisce ai singoli l'assecuzione del loro fine personale trascendente, ha il dovere di tutelare la salute psichica e morale dei giovani, come anche di quella maggioranza di persone che non si trova perfetta nella virtù.

Vi è dunque un comune senso del pudore legato ad un minimo di vita virtuosa che lo stato deve garantire e promuovere. La legittimazione del dato di fatto, come avviene di solito nel nostro tempo, porta fatalmente ad una corruzione dei valori morali, che storicamente si è sempre manifestata preludio al disfacimento dello stato stesso.

Anche a questo proposito si può riferire un antico proverbio, valido tanto per la vita personale quanto per quella sociale: « Serva ordinem, et ordo servabit te ».

---

(16) S. Th. I-II, 91, 6.
(17) Gen. 3, 7.
(18) Rom. 7, 23.
(19) S. Th. I-II 96, 2.
(20) S. Th. II-II, 144, 4.
(21) Boezio, De Consolatione philos. III, prosa 2.

Quando la nudità non è impudicizia

Abbiamo avuto occasione di dire che il pudore storicamente esiste a motivo del peccato originale. Di fronte alla nudità l'uomo è tentato, data la veemenza delle passioni, di lasciarsi attrarre dai piaceri venerei, che sono tra i più forti e i più immediati che si possano sperimentare. Di fronte al nudo fine a se stesso, la fantasia si ravviva producendo stimolazioni psicofisiche che tenderebbero di suo alla commozione venerea. Fortunatamente la persona reagisce attraverso il pudore, come si è visto.

Tuttavia non davanti a qualsiasi nudo si provano tali reazioni. Presso certe tribù tropicali è praticato un nudismo naturalistico, che solitamente non genera fastidi, a meno che non vengano fissate le parti genitali con intenzione strumentale. In questo caso, dicono gli etnologi, la gente reagisce occultando la propria nudità.

Un fenomeno analogo succede a proposito dell'abbigliamento, soprattutto di quello usato sulle spiagge. E' un fatto che nelle spiagge viene meno il senso della vergogna circa il proprio abbigliamento, mentre al contrario suscita scandalo chi presumesse di girare in costume da bagno nelle strade, nelle scuole e in qualunque altro luogo pubblico.

La stessa cosa si constata a proposito della nudità nelle opere d'arte e delle nudità dei giornaletti e delle figure pornografiche.

Così pure in certe competizioni sportive si usano abbigliamenti che susciterebbero scandalo se fossero usati altrove.

La spiegazione di tutto ciò va ricercata nel fatto che in certe situazioni si realizzano delle finalità oppure dei valori che assorbono, potremmo dire, il senso del pudore. Vi è un motivo nuovo che, dirigendo l'attenzione altrove, impedisce che essa si lasci attrarre dalla concupiscenza della carne. Quando si ammira un'opera d'arte, non è la nudità "primo et per se" che si presenta all'attenzione. C'è un valore che vi è custodito e che da essa traspare, per cui la persona si trova a suo agio, a contatto con una realtà adeguata alla sua dignità. La persona qui non si sente avvilità, strumentalizzata, ma bene espressa, e si sente esaltata per l'armonia dei valori che sono stati attualizzati.

Questo fa capire come nudità non si identifichi semplicemente con impudicizia. Vi sono infatti delle circostanze in cui la nudità non è impudica. E ciò avviene quando funzioni oggettive (come lo sport, la balneazione, l'arte, ecc...) lo esigono.

Che poi vi sia qualcuno che intende approfittare anche della

parziale nudità dell'altro per concepirlo come oggetto strumentale, è segno di una sua personale deviazione.

Per cui in conclusione possiamo dire che come vi sono delle manifestazioni affettive così cariche di significato personale che assorbono il pudore, così si danno delle situazioni oggettive che assorbono l'impudicizia del corpo.

Di fatto può succedere anche che nella moda come nell'abbigliamento si tenda a sfornare oggetti fatti appositamente per mettere in evidenza i valori sessuali e nascondere il valore della persona. Come a proposito delle opere d'arte si voglia far passare per artistico ciò che manifesta palesemente l'esperienza sensuale più depravata.

Tutto ciò sarà segno della corruzione morale di un determinato tipo di società, dove l'autorità stessa, volta sempre a legittimare situazioni di fatto, si troverà priva di qualsiasi mordente per elevare o quanto meno salvaguardare la moralità dei cittadini.

A questo punto un'inversione di tendenza si prospetterà o a causa delle tristi conseguenze di tale dissoluzione, oppure per una rinnovata circolazione di virtuosità da parte degli uomini migliori.

ANGELO BELLON, O.P.

LATITANZA DELLA METAFISICA NEL TEMPO PRESENTE, E ANNUNCIO DEL DIVINO

Ricerca sulla « latitanza » della metafisica nel nostro tempo ho voluto definire queste riflessioni, che dovrebbero far parte di più ampia indagine nel territorio dell'antropologia religiosa. Esse si ispirano alla ripresa dei motivi ideologici, dottrinali e psicologici posti alla radice della formazione dell'uomo moderno e contemporaneo; alla struttura psicologica dell'*homo religiosus* nella tradizione latina; al giudizio sull'uomo secolarizzato nella presente fase neo-pagana della storia: i disvalori emergenti e le esigenze autentiche; infine alla problematica sull'uomo secolarizzato e la possibilità della fede.

Non sembri peregrino riprendere quei motivi radicali di formazione dell'uomo moderno ricorrendo ai connotati della concezione luterana della vita, della storia, della coscienza — qualcuno ha definito Lutero « l'ultimo uomo medioevale, il primo moderno ». Resi spogli dall'arricchimento dottrinale e devozionistico che Lutero compie nel rivendicare l'identità dell'uomo, questi connotati sono: il soggettivismo, il realismo psicologico e non metafisico, il naturalismo.

Nello sviluppo del pensiero moderno questi motivi ripresi dall'illuminismo hanno permesso l'edificazione (meglio sarebbe dire la deificazione) della ragione e della concezione sociale (la società illuministica come collettività naturale) e ripresi dal materialismo sensistico hanno esaltato l'ideale naturalistico dell'economia, della scienza, della tecnica.

Non va sottovalutata la constatazione che tutta l'area etnica sassone è la più intraprendente, nei tempi moderni, nella realizzazione del progresso tecnologico, e che il mondo latino, nella misura nella quale si è apprestato e si appresta ad accogliere la *forma mentis et vitae tecnologica*, nella stessa misura si rende disponibile ai connotati soggettivistici e naturalistici di radice luterana (il progetto uomo e il progetto società contemporanei ne sono una non contestabile dimostrazione).

L'attivismo dell'area sassone è l'attivismo dei popoli riformati, lo stimolo all'organizzazione sociale e tecnica e quindi: da una parte allo spirito produttivistico e capitalistico, dall'altra al rifiuto del dominio economico e alla rivoluzionaria lotta di classe.

La formazione dell'uomo moderno trova i presupposti ideologici nel luteranesimo, nell'illuminismo, nel positivismo naturalistico che avvolgono — ognuno per proprio conto — in una prospettiva di sacertà quasi inaccessibile il Dio, la ragione, il fatto. La sacertà ha avvolto queste realtà spirituali e filosofiche per lunghe stagioni di tempo, finché la crisi e il crollo del sacro dovuti agli stessi motivi radicali che avevano allontanato le filosofie moderne dalla tradizione latino-cristiana, hanno denudato la sola realtà che quei concetti contenevano: il soggettivismo, il sociologismo, il secolarismo: tutti connotati a-metafisici.

In questo divenire di pensieri e di fasi ideologiche e spirituali, quale era la struttura mentale dell'homo religiosus?

Occorre qui tentare di fare un'analisi saliente della coscienza religiosa che ha attraversato o ha subito la storia di questi tempi moderni. Possiamo dire infatti che il divino della tradizione latino-cristiana è stato appesantito da sovrastrutture non soltanto cultuali, non soltanto di tradizione, ma soprattutto dalle sovrastrutture psicologiche e filosofiche che hanno fatto del divino un « istituto » intellettuale, a volte cerebrale, a volte antropomorfico.

Certi forti pesi sulla psicologia umana e sociale hanno oscurato spesso la bellezza del « dato » rivelato.

Lo studio della progressiva stratificazione di elementi spurii e artificiosi nella coscienza religiosa porterebbe ad alcune considerazioni:

1) nel rapporto interiore con il divino l'uomo difficilmente si è ritrovato in un atteggiamento spontaneo per la costante e tradizionale opera di appesantimento del senso religioso da parte dell'ambiente di vita, dell'organizzazione religiosa, dell'impostazione data dalla società a tutto quanto concerneva le cose sacre;

2) le conseguenze di questa realtà, constatabile nell'ambito di tutte le confessioni religiose, costituirono la larga gamma dei fatti patologici nella religiosità umana: dall'indifferenza all'eccitazione psichica, essi si manifestarono via via nelle soluzioni parziali soggettive del problema religioso, nella relegazione di esso a livello di semplice succedaneo sentimento in certi momenti della vita, nel formalismo rigido, nel perenne stato di immaturità della coscienza nel rapporto con il « divino », nella concezione antropomorfica di Dio, (fonte di ingenuità non del tutto innocue e di superstizioni), nell'interpretazione esclusivamente moralistica del fatto religioso, nella riduzione della fede a limite o a impedimento dell'attività umana e ad elencazione di colpe (casistica), nella maggiore importanza data alla paura del ca-

stigo che non alla speranza; i confini della patologia religiosa ci possono presentare poi veri e propri processi di degenerazione psichica come il fanatismo o la persistenza irrazionale e ingiustificata della negazione di una fede;

3) l'origine di tutto questo è da ricercare nelle storture di impostazione che per secoli l'ambiente familiare, culturale e sociale ha conferito alla educazione religiosa avendola interpretata come somma di avvertimenti moralistici non rivelanti l'intimo significato della parola divina all'uomo.

A questa opera involontariamente distruttrice della autentica coscienza religiosa si è aggiunta anche la (sovente) impreparazione degli stessi educatori ecclesiastici che, sviati a loro volta da scuole pastorali poco profonde, hanno orientato larghi settori di popolo secondo concetti e forme di religiosità esteriori e lacunose, lontane dall'essenza della vocazione al divino.

La stratificazione di elementi estranei alla coscienza religiosa che hanno appesantito il senso del divino è forse la radice del formarsi e dell'estendersi di atteggiamenti di insofferenza, di autonome interpretazioni, di indifferenza, di rifiuto e anche di negazione della fede religiosa.

Nel passaggio — non definibile cronologicamente ma avvertibilissimo nella coscienza del vivere — tra la fase sacrale e la fase a-sacrale della società anche la psicologia religiosa ha naturalmente risentito in profondità la crisi dei motivi dottrinali sui quali si appoggiava la sacertà dei valori sopra accennati.

Nuove componenti sociali e di vita sono entrate nell'esperienza dell'uomo: nuovi idòla, che forse si sono formati dalla crescita patologica di certi connotati della stessa coscienza e tradizione religiose: una sorta di corruzione dottrinale commisurata all'invadente influsso di una mentalità secolare che investe l'attuale coscienza narcotizzandone le esigenze metafisiche. La « secolarizzazione » infatti è la riduzione e l'esaurimento nel «naturale» degli interessi umani, oltre i quali ogni esigenza e ogni attesa è alienante, vale a dire traumatizzante e offensiva per il destino esclusivamente naturale dell'uomo.

L'uomo adeguato alla natura nelle sue forme biologiche (eros, nei suoi aspetti etero-sessuali e omo-sessuali), nelle sue forme economiche (collettivizzazione dei beni e salarializzazione del lavoro), in quelle politiche (laicismo di stato, democraticismo di massa) è l'uomo-simbolo della società consumistica e chiusa nel ciclo alimentazione-riproduzione-consumo i cui termini servono spesso alle strategie politiche più spregiudicate e al potere tecnologico e scientifico. Basti pensare all'*autentico razzismo* —

mai peraltro denunciato come tale — programmato da una scienza che prevede interventi terremotanti nelle strutture genetico-ereditarie della specie umana con il pretesto della stabilizzazione di certi caratteri; alla frequente utilizzazione del sottosviluppo per un'effettiva *colonizzazione ideologica.* Anche il potere sindacale, che molto agisce nella coscienza dell'uomo d'oggi, provoca spinte programmate alle pseudo - scelte dell'individuo anonimo nel godimento dei beni strumentali, fonte di corrispondenti esigenze spesso irriflesse, e di successive rivendicazioni di massa.

Questo uomo-simbolo è redatto a misura di una società che spasmodicamente si cerca di soddisfare affinché l'apertura metafisica, il « salto nel divino » (non necessariamente il divino rivelato, anche la deità illuministica, anche l'inconoscibile spenceriano..., o il « silenzio » heideggeriano) si dissolva anche soltanto come problema e si afonizzi nell'ottusità tranquilla del limite naturale. In questo contesto, che rifiutiamo di definire antropologico e spirituale (ma che pur dobbiamo definire e allora diremo di « primato del naturale », che lo stesso Maritain aveva paventato come temibile rischio, e conclusione dell'a-metafisicismo contemporaneo, in un libro ormai sconosciuto intitolato appunto *Primauté du spirituel*), conclude il suo *iter* la naturalizzazione della coscienza umana, forma definitiva dell'ateismo sociale, compimento e frutto del ciclo di totale naturalità dell'uomo: il frutto della secolarizzazione.

Questa non-presenza di ispirazioni metafisiche nella coscienza dell'uomo contemporaneo si fenomenizza in alcuni connotati:

1) *eliminazione e dissolvimento del personalismo* (le scelte sono prefissate dal mito sociale che provvede anche all'occulta persuasione di una « libera » iniziativa dell'individuo, onde la *satisfactio psicologica* è raggiunta; nell'indagine scientifica il lavoro è svolto in équipe — con l'esplicita riserva dell'ostilità e delle derisioni per il ricercatore solitario, motivata dai sofisticati apparati tecnici, a costui inaccessibili, per i quali si nutre una venerata sottomissione di tipo magico; anche nell'arte con il declino della poesia — come fabulazione lirica di una ineliminabile intuizione personalistica — il collettivo di professionalità ha invaso il territorio dell'ispirazione personale rivelando sostanzialmente indistinto e uniforme lo pseudo-libertarismo di maniera; nella cinematografia, che è l'arte contemporanea per eccellenza, non si sa se l'autore dell'opera sia il regista o l'attore, il redattore del testo o il produttore che lo condiziona);

2) *riduzione dell'umano ai soli aspetti dell'eros e della técne* (con la riduzione dell'umano nei limiti della natura, senza alcuna

permissione di incrinatura interiore, con la dogmatizzazione del naturale e del collettivo come giustificazione di vita e come confrontarsi etico, i soli aspetti dell'uomo che vengono recuperati e che allora meritano sviluppo e « pienezza » sono la dimensione erotica e quella tecnologica — l'uomo « è » in quanto è immerso nella conquista biologica e sessuale e scientifica della natura);

3) *rinuncia alla consapevolezza interiore dell'essere nella ricerca e nella conoscenza* (conoscenza e ricerca personale vengono ignorate dall'uomo secolarizzato, la cui problematica a-metafisica converge sul fisiologico individuale e sociale, il fisiologico è condizionato anch'esso dall'utilità di massa); prevediamo il ripiegamento della filosofia a semantica e quindi a metodologia e introduzione di *tipo comtiano* alle scienze sociali: il suo ruolo di ricerca sull'essere pare dirsi esaurito;

4) *chiusura e silenzio di fronte alla morte dell'uomo.*

Il silenzio metafisico imposto dal vivere secolarizzato e dalla predicazione sociale del nostro tempo nasconde dietro il vano tripudio della « pienezza antropologica » la chiusura e il cupo silenzio di fronte alla morte dell'uomo. (Espressione emergente del naturalismo contemporaneo, che involge individuo e tipo di società, il marxismo rivela la sua afasia ontologica di fronte al problema della morte che « risolve a suo modo, considerandolo un aspetto della dialettica finito-infinito, che è poi la dialettica di ogni evoluzione e di ogni progresso ». (Lombardo Radice).

Impedendo all'uomo di attingere l'essere nella sua reale presenza oltre la fenomenologia del vivere, il naturalismo secolare, soprattutto quello marxista, lo rinchiude nel biologismo, e non potendo giustificare e affrontare *il fatto saliente della vita, che è la morte,* lo riduce anch'esso a fenomeno biofisico nella dialettica della storia. L'uomo secolarizzato non « conosce » la morte.

Latitanza della metafisica, ho detto all'inizio. Ma è questa latitanza un annientamento delle esigenze metafisiche o un loro occultamento tra i disvalori emergenti dell'uomo secolarizzato, « tecnopolitano »?

Questi disvalori emergenti dell'uomo secolarizzato sono di varia e composita natura e trovano la loro origine nella realtà neopagana del vivere. Sono disvalori psicologici, più che dottrinali, di fatto più che di pensiero, come si è accennato a proposito del ripiegamento naturalistico dell'uomo contemporaneo.

Essi sono: *la sicurezza naturalistica* e secolare del benessere; *il senso della paura* (contrasto apparente con la sicurezza),

onde la mitizzazione della scienza e della tecnica come salvaguardia della vita, precaria e fragile;

chiusura spirituale del rapporto tra uomo e uomo in una realtà collettivistica-comunitaria senza autentico colloquio per il naufragio del riferimento a una certezza di *norma* etica e spirituale;

l'atomismo dei progetti-uomo (tutti precari e inautentici) in una sostanziale unidirezionalità del progetto-società come massificazione e spersonalizzazione nella técne e nell'eros.

Questi disvalori coprono, occultano la permanenza inconsapevole nell'uomo secolarizzato di alcune ineliminabili esigenze autentiche:

il ritorno al senso dello stupore di fronte alla realtà naturale non riproducibile dalla scienza e dalla tecnica, vuote e sterili, quindi *il senso del mistero*, soprattutto del mistero della propria identità;

un'ineliminabile speranza del recupero dei valori che questa identità porta con sé e che l'uomo secolarizzato sa di aver dimenticati;

una nostalgia vaga del sacro che si rivela con il ricorso non solo alla magia dei sortilegi e delle divinazioni, ma anche alla sacralizzazione della stessa scienza e della tecnica che vengono avvicinate con indiscusso fideismo;

l'esigenza di ordine nei rapporti sociali secondo una sotterranea ma vagamente percepita norma naturale, e l'esigenza di conoscere una norma, una autorità.

L'uomo secolarizzato e la possibilità della fede.

E' forse in quel sorpreso riconoscimento della propria inspiegabilità (che nel lessico secolare esprime « l'urto » con il mistero) che si verifica nella coscienza dell'uomo contemporaneo un'incrinatura verso lo spirituale, attraverso i momenti faticosi e frammentari della ricerca di se stesso. La possibilità di questa ricerca è nella consapevolezza e nella riflessione del dato dell'esistenza. L'uomo che si china (per grazia? per ricerca?) in ascolto di se stesso viene a conoscersi come un « ente », un ente che ha un cammino da compiere nella vita, un cammino interiore. L'inizio e la continuazione del colloquio con se stesso (la riemersione del personalismo!), il muoversi con gli altri enti — il prossimo, il mondo — il chiedersi il significato e la ragione di « essere », il sorgere di un problema sul motivo della propria esistenza, danno all'uomo la coscienza di essere qualcuno posto nella situa-

zione della ricerca, e quindi anche del tentativo, del rischio, dell'incertezza, della solitudine. In questo senso possiamo dire che la solitudine dell'uomo nasce dalla consapevolezza di un cammino interiore da compiere, per rivelarsi a se stesso.

E' la tensione interiore verso una verificazione del proprio « essere », il risvegliarsi che si è qualcuno che deve rivelarsi a se stesso, che deve spiegarsi, deve porsi delle domande e darsi delle risposte. E' tensione alla spiegazione.

Questo *iter* non è inaccessibile all'uomo secolarizzato, anche se tutto il « contesto esistenziale » tenti di opacizzarlo. Esso può prevenire o preparare o accompagnare o seguire il dono di grazia dello Spirito.

Ma ciò che ha più potere di *incrinare* la naturalità appagata del secolarizzato è la trasmissione diretta del discorso religioso, della parola evangelica (ma non per il tramite di certe culture — la laica, la marxista! — come l'irenismo di taluni stoltamente vorrebbe ammettere). La realtà dell'uomo nella quale oggi deve muoversi l'annuncio evangelico non può di certo essere ignorata. Ma l'annuncio è verità inesprimibile — esso è mistero, è sacramento — nella sua totalità e pure deve essere dato così anche all'uomo contemporaneo, senza pudibonde reticenze per rispetto della sua « maturità » mentale, della sua presunta acquisizione critica.

La parola evangelica non è astrazione, né teoresi, né utopia: è realtà oltre il naturale (è soprannaturale, finalmente) e essa sola, tra il decadimento delle filosofie, mantiene la sua originalità.

Non ci proponiamo qui il discorso teologico di una « metodologia cherigmatica » come pomposamente certa pastorale cattolica definisce il sociologismo catechistico post-conciliare, dove la « resa » ai valori mondani ha inghiottito la « resistenza » ad essi.

Ci basti accennare alla sola possibilità di incontro salvifico con il mondo secolarizzato, con un mondo privato sul piano razionale di *istanze metafisiche.*

L'uomo secolarizzato potrà essere riafferrato dal divino soltanto se verrà a contatto con un divino proposto nella sua interezza, senza abdicazioni e senza reticenze. E l'interezza del divino è la rivelazione del Cristo, la verità fatta uomo, la sua realtà di vita, la sua partecipazione al limite umano, il suo essere sofferente, la sua esperienza della morte, il suo potere sulla morte.

Nell'incontro con il Cristo l'uomo secolarizzato ritrova la propria immagine liberata dal limite della natura, che altrimenti

si illude di superare con la natura stessa, attraverso l'eros e la técne, realtà corruttibili del mondo corruttibile.

L'immagine nuova di se stesso ha il suo cominciare nell'ammissione della croce, che è l'inammissibile, l'improponibile, l'inaccettabile: *la croce è lo scandalo della secolarizzazione.* L'immagine nuova di se stesso è allora l'umanità ritrovata nella sua autentica tensione escatologica; infranto il limite e la chiusura del naturale, la morte dell'uomo resta realtà di limite, come lo fu la Croce, ma attraverso il compimento e il completamento di essa (Col. I, 24) diventa anch'essa morte redentiva, morte liberatrice e salvifica.

La rivelazione del divino — nel Cristo morto e risorto — è rivelazione del mistero del Padre: non più un divino ipostatizzato in una sacertà filosofica, ma una realtà vivente e intima all'umano, che sfugge alla definizione e al suo decadere, perché è un comunicare intimo e totale con una realtà d'amore che s'impone all'interesse dell'uomo, perché è un conoscere il nuovo volto del divino, che affranca l'uomo, anche l'uomo secolarizzato, privato dei valori metafisici, e lo rivela a se stesso, e lo libera dal greve e disumanizzante limite della natura.

ANTONIO MANFREDI

GLI STUDI ITALIANI DI STORIA DELLA CHIESA NEL SECONDO DOPOGUERRA (II)

La ricorrenza, poi, nel 1960, del settimo centenario delle origini del movimento dei Disciplinati forniva un'occasione per estendere gli studi alle varie espressioni di religiosità laicale variamente collegate a quel movimento (37). Ne nasceva un interesse che avrebbe continuato anche in seguito l'inchiesta sulla corrente dei Disciplinati studiandone la presenza in ogni regione della Penisola e nelle più diverse manifestazioni: arte, musica, folclore, spiritualità (38). Le iniziative erano tanto più fruttuose in quanto permettevano di estendere, a livello locale e in base a precisi quesiti metodologici, ricerche e indagini che altrimenti sarebbero rimaste slegate e occasionali. Non si trattava, certo, di temi assolutamente nuovi per la storiografia ecclesiastica italiana che già se ne era occupata a partire dal Muratori; ma nuova era la sensibilità per tutto un insieme di aspetti collaterali, dagli elementi organizzativi ai riflessi spirituali, dalla devozione all'iconografia del Rosario.

In relazione col movimento francescano nuova luce veniva gettata, da parte dello stesso Meersseman e con larghi riecheggiamenti nella storiografia italiana, sull'Ordine dei Penitenti, in cui, sulla base di impulsi religiosi documentabili in seno al clero e al laicato, si riconosceva l'anticipo dei futuri sviluppi che avrebbero portato alla nascita del Terz'Ordine della Penitenza. Penitenti, Disciplinati, Laudesi venivano in tal modo a completare

(37) *Il movimento dei Disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio (Perugia - 1260)* Perugia 1962.

(38) *Risultati e prospettive della ricerca sul movimento dei Disciplinati*, Perugia 1972.

il quadro della religiosità laicale del pieno e tardo Medio Evo, in parallelo con quanto veniva facendosi a riguardo delle frange eterodosse di Umiliati, Arnaldisti, Fraticelli, Gioachimiti. Il movimento del Libero Spirito, poi, studiato da un'insigne specialista quale Romana Guarnieri, rivelava anche in Italia tendenze spirituali e mistiche preannunzianti i futuri indirizzi del Quietismo (39).

Tutto il mondo religioso del basso Medio Evo era, insomma, interrogato con ben precisi presupposti storiografici, rifacentisi anche all'esperienza di insigni maestri d'Oltralpe, come il Grundmann; il mondo che appariva sempre più come percorso dalla grande attesa escatologica di cui Gioacchino da Fiore si era fatto il profeta e il mistico. E all'attesa dell'età nuova, vista come coagulatrice delle più diverse aspirazioni, sarebbe stato dedicato uno dei convegni più ricchi d'interesse del Centro di studi di Todi (40). In tal modo era possibile operare una saldatura tra religiosità del Medio Evo e religiosità dell'Umanesimo, troppo drasticamente contrapposte da indirizzi storiografici del periodo precedente, mentre una visione più positiva veniva prospettata, da parte di studiosi che giungevano quasi contemporaneamente a conclusioni assai prossime, circa la religiosità di uno dei principali umanisti, il Valla (41).

Non che tutti i problemi fossero risolti: per indicarne solo alcuni, basterà ricordare la sempre aperta discussione circa i possibili influssi, nella Penisola, della spiritualità fiamminga sulla corrente italiana della *devotio moderna* o circa l'origine storica dell'Imitazione di Cristo (42). Ma figure come Ludovico Barbo, Lorenzo Giustiniani, Caterina da Genova e tante altre appartenenti al mondo claustrale, curiale, umanistico, prelatizio ne uscivano sufficientemente individuate e chiarificate. L'interesse del Paschini, in particolare, verso quel mondo quattro-cinquecentesco minore s'incontrava con lo studio dei movimenti spirituali promosso dal De Luca e quello delle correnti riformistiche

(39) R. Guarnieri, *Il movimento del libero spirito*, I *Dalle origini al secolo XVI*; II *Il « miroir des simples âmes » di Margherita Porete*, III *Appendici*, in *Archivio italiano per la storia della pietà*, 4 (1965) 351-708.

(40) *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medioevo*, Todi 1962.

(41) M. Fois, *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*, Roma 1969; G. Di Napoli, *Lorenzo Valla: filosofia e religione nell'Umanesimo italiano*, ivi 1971; S. I. Camporeale *Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia*, Firenze 1972.

(42) S. Martinelli Spanò, *L'autore dell'Imitazione di Cristo: recenti scritti nell'ambito di una secolare polemica*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 29 (1975) 207-220.

stimolato dagli studi del Cantimori e dello Jedin (43). Se infatti le ricerche del Cantimori sugli eretici italiani del '500 risalivano anche al periodo anteriore, ora essi proseguivano fruttuosamente e potevano anzi giovarsi dei contributi di altri studiosi interessati a quella medesima problematica (44). Perfino nel campo della storia letteraria v'era chi, come Giuseppe Billanovich, lamentava che troppo a lungo fosse esistito un deplorevole divario fra storia della letteratura e storia della pietà. L'osservazione traeva motivo dal fatto che la vita di don Teofilo Folengo, il monaco cassinese autore delle celebri poesie maccheroniche, e di suo fratello Giambattista, monaco anch'egli e valente esegeta dei Salmi, aveva sfiorato « una grande biografia di eroe ascetico e di letterato coltissimo e ingegnoso: del beato Paolo Giustinian, senza che i biografi del Folengo e i biografi di Paolo Giustinian lo abbiano mai avvertito » (45). Avvertimento di cui qualche posteriore biografo dello stesso Giustinian non pare abbia tenuto troppo conto.

Da questo periodo, e cioè a partire dal Cinquecento, gli studi di storia ecclesiastica sono più che mai intimamente connessi con quelli di storia della spiritualità, con interessanti ricerche sul Quietismo, in modo particolare per opera di Massimo Petrocchi, e finissime analisi della religiosità sei-settecentesca da parte di Alberto Vecchi; studi e ricerche su cui esistono ormai rassegne storiografiche recenti e bene informate (46). Ma anche il Giansenismo, quel Giansenismo verso il quale don De Luca non aveva dimostrato mai il minimo interesse (47), continuò ad attirare l'attenzione degli studiosi dato che ormai esso aveva alle spalle anche in Italia una già affermata tradizione storiografica (48).

Anche gli studi di storia del Risorgimento conobbero un'apertura verso la problematica religiosa di quell'età, il dramma di cui furono protagonisti cattolici e cittadini e, prima ancora,

(43) G. Alberigo, *Il Cinquecento italiano nell'opera storica di Pio Paschini*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 17 (1963) 234-247.

(44) A. Tenenti, *Delio Cantimori storico del Cinquecento*, in *Studi storici*, 9 (1968) 3-29.

(45) G. Billanovich, *Tra Don Teofilo Folengo e Merlin Cocaio*, Napoli, 1948 p. 132.

(46) M. Marcocchi, *Per la storia della spiritualità in Italia tra il Cinquecento e il Seicento. Rassegna di studi e prospettive di ricerca*, in *La Scuola Cattolica*, 106 (1978) 414-445.

(47) Esso infatti « non lo interessò nè punto nè poco »: R. Guarnieri, *Premessa* all'*Archivio italiano per la storia della pietà*, 5 (1968) XIII.

(48) V. la rassegna di P. Zovatto, *Introduzione al Giansenismo italiano (Appunti dottrinali e critico-bibliografici)*, Trieste 1970.

esponenti di quel Cattolicesimo liberale che, specialmente in Toscana, aveva prodotto una propria corrente di pensiero e di azione (49). Ma, anche qui, i frutti più interessanti per la storia della Chiesa in quell'epoca erano gli studi relativi alla storia della spiritualità, con monografie, convegni, pubblicazioni di fonti. L'attenzione alla spiritualità dell'Ottocento o, in ogni caso, alla sua varia religiosità, ha potuto in tal modo controbilanciare una concezione storiografica che troppo unilateralmente si sarebbe limitata, per quell'epoca, all'esame del classico problema dei rapporti Chiesa-Stato. Basta questo semplice accenno perché la mente corra subito alla notissima opera di A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, pubblicata successivamente anche in forma ridotta e con adattamenti alla nuova situazione creatasi con l'avvento di Giovanni XXIII; opera a cui, tuttavia, altre ricerche si sono affiancate, di singoli o in collaborazione, al fine di individuare più nettamente le caratteristiche della religiosità italiana prima e dopo l'Unità (50). Era anche la via per superare una certa tradizione agiografica affermatasi a riguardo di alcuni dei principali uomini di Chiesa del secolo scorso, primo fra tutti don Bosco, su cui, nel caso, le ricerche di Pietro Stella hanno permesso di acquisire una conoscenza più aderente alla realtà storica (51).

Bisogna però riconoscere che il frutto più cospicuo della storiografia cattolica è stato, per questo periodo, il nuovo interesse rivolto alle vicende del « movimento cattolico ». Dalle origini dell'Azione Cattolica all'Opera dei Congressi, dall'azione sociale a quella giornalistica, dai personaggi principali a quelli minori e alle zone periferiche gli studi sul « movimento cattolico » costituiscono ormai un filone robustissimo, dotato di propri periodici e di una propria specifica metodologia. Varie, ovviamente, sono state le ragioni di una simile riscoperta — il termine non sembrerà eccessivo, qualora si rifletta al silenzio pressoché assoluto osservato al riguardo dalla storiografia dell'epoca precedente, soprattutto quella crociana — e fra tali ragioni prima fra tutte la rinata coscienza politica dei cattolici in seguito all'assunzione del governo nel secondo dopoguerra, caso tipico dello stretto legame esistente tra storia e storiografia. Si trattava, infatti, di recuperare i primi avvii di un processo storico-

(49) M. L. Trebiliani, *Alcune recenti pubblicazioni sui cattolici liberali toscani*, in *Studium*, 53 (1957) 527-540; Spini *art. cit.* (v. nota 1).

(50) *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878). Atti del quarto convegno di storia della Chiesa*, 4 voll., Milano 1973.

(51) P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, 2 voll., Zürich 1968-1969.

politico che, attraverso fasi lunghe e laboriose, aveva portato, nel primo dopoguerra, alla costituzione del Partito Popolare e che ora, dopo la dittatura del ventennio, aveva reso possibile e necessario il pieno impegno politico dei cattolici italiani. Ma, accanto ad un interesse che andava rievocando le vicende di quel movimento e le principali figure di esso, confluivano in tale filone anche alcuni indirizzi specifici, primo fra tutti quello della tradizione laica e liberale rappresentata da uno studioso come Giovanni Spadolini. *L'opposizione cattolica* fu, di fatto, un'opera destinata a segnare tutta un'epoca nella storiografia sul movimento cattolico: un'opera che avrebbe poi suggerito ulteriori stimoli e sviluppi sia quanto al problema dei cattolici nell'età giolittiana sia quanto alla Conciliazione, su su fino alle questioni di attualità sfociate nel noto volume *Il Tevere più largo.*

Quella presenza dei cattolici nella vita pubblica che la storiografia liberale e ufficiale aveva cercato di ignorare diveniva uno dei fattori più significativi della storia di quel periodo, ne condizionava gli sviluppi, ne preparava i futuri esiti. Anche da parte marxista, come da parte di Giorgio Candeloro e sia pure entro i particolari schemi di quella storiografia, ci si accorse che un simile filone non poteva essere ignorato e che, qualunque giudizio si desse su di esso, doveva essere tenuto presente nell'insieme di tutte le altre componenti dell'Italia contemporanea. Le accurate ricerche archivistiche di Angelo Gambasin avrebbero conferito a tale filone una più solida base documentaria, consacrando solennemente tutta una fase di lavoro storiografico in cui si erano distinti pure studiosi come Fausto Fonzi e Gabriele De Rosa (52).

Ma, contemporaneamente, la storia del movimento cattolico apriva nuovi spiragli sull'evoluzione dello stesso laicato, sull'associazionismo, sulla vita parrocchiale, sui problemi pastorali, sulla pietà popolare. Più che alla dimensione politica si guardava in tal modo a quella sociologica, la cui importanza — proprio in questi anni — veniva rivalutata dal noto canonista francese Gabriel Le Bras (53). E nella vita sociale-religiosa il secondo elemento (quello tipicamente religioso) veniva scorto come collegato inseparabilmente alla « pietà », nella tipica accezione data a questo termine dal De Luca, e i due aspetti — quello sociologico e quello della « pietà » — sarebbero confluiti nell'insieme di ricerche e di iniziative, già numerose e cospicue, di Ga-

(52) F. Malgeri, *Il movimento cattolico: bilancio storiografico,* in *Rassegna di teologia,* 17 (1976) 92-106.

(53) L. Prosdocimi, *Gabriel Le Bras storico delle istituzioni della cristianità medioevale,* in *Rivista di storia e letteratura religiosa,* 3 (1967) 70-80.

briele De Rosa. Visite pastorali e relazioni *ad limina*, sinodi diocesani e statuti di confraternite, questionari ai parroci ed espressioni dell'arte popolare sono stati interrogati sia in se stessi sia, soprattutto, nei contenuti su cui essi gettano una luce importantissima: come in una radiografia, la vita religiosa delle singole regioni e circoscrizioni ecclesiastiche è così apparsa in tutti i suoi aspetti, altrimenti difficili da cogliere in fonti derivate e secondarie. Accanto al normale funzionamento dell'apparato ecclesiastico è la vita religiosa del popolo cristiano a rivelare le sue luci e le sue ombre, la sua fede e la sua superstizione, la mistica e la magia, l'amministrazione dei patrimoni e la celebrazione delle solennità santorali. Già feconda di risultati specialmente in fatto di pubblicazione di fonti, tale corrente ha nelle *Ricerche di storia sociale e religiosa* il suo organo periodico.

Il problema della religiosità popolare in se stessa — nei suoi presupposti, nei suoi valori innegabili, nei suoi limiti, a volte vistosi — è stato poi oggetto di numerose ricerche storiche, parallelamente a quanto veniva compiendosi sul piano pastorale, sociologico e liturgico. Tale problema si presentava, anzi, collegato addirittura a ben determinate pregiudiziali politiche, in seguito ai dibattiti suscitati al riguardo dai giudizi di Antonio Gramsci (54). Ma è indubbio che, anche per tale via, tutta una immensa area di ricerca sia stata additata alle indagini degli studiosi che potranno trarne profitto rettificando luoghi comuni e rinnovando valutazioni ritenute definitive.

Se il movimento cattolico era stato per tanta parte soccombente di fronte allo Stato liberale, il modernismo lo era stato di fronte alle decisioni e alle condanne dell'autorità ecclesiastica. E, di fatto, anche il modernismo avrebbe costituito uno dei filoni più fecondi della recente storiografia ecclesiastica, parallelamente a quanto veniva facendosi anche in altre Nazioni più interessate a tale fenomeno storico, come la Francia. In questo settore, più che in altri, siamo ancora alla fase della pubblicazione di fonti, diari, epistolari, memoriali ed ancora lontana appare la possibilità di una visione sintetica del fenomeno. Ma da quanto è stato finora pubblicato è senz'altro prevedibile un cospicuo arricchimento delle nostre conoscenze al riguardo, conoscenze che possono già rifarsi ad un'opera fondamentale come quella di Pietro Scoppola (55). L'omogeneità o meno del modernismo italiano, la sua originalità, l'itinerario dei singoli protago-

(54) A. Niero, *Studi recenti sulla religiosità popolare in Italia*, in *Notiziario della Associazione italiana dei Professori di storia della Chiesa*, 7 (1978) 9-14.

(55) P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bologna 1975³.

nisti costituiscono altrettanti punti di ricerca che attendono una risposta esauriente, quale solo un sistematico studio dei documenti può fornire. A questo riguardo, il Centro di studi sul modernismo sorto presso l'Università di Urbino per iniziativa di Lorenzo Bedeschi si presenta come l'organismo scientifico più idoneo per una simile impresa (56).

Il progressivo avvicinamento della tematica storiografica alle epoche più prossime non poteva eludere il problema dei rapporti tra Chiesa e Fascismo. Anche qui siamo ancora alle prime battute, ai sondaggi circa figure ed ambienti, allo sforzo di un inquadramento della posizione dei cattolici in tutto un dramma nazionale e morale, per cui ogni valutazione complessiva appare prematura, tanto più per le facili strumentalizzazioni politiche a cui può essere sottoposta (57). Qualche convegno, tuttavia, come quello di Torreglia (Padova) del 1977 è stato dedicato all'argomento ed è lecito supporre che le ricerche proseguiranno anche per i problemi collaterali, ad esempio circa l'atteggiamento dei cattolici di fronte alle leggi razziali come pure circa il loro apporto alla Resistenza.

Di fronte ad un interesse rivolto ad una precisa tematica storiografica o ad epoche determinate, ha continuato a fiorire la produzione storica basata su di una considerazione prevalentemente territoriale, mediante la compilazione di « memorie storiche » relative a questa o a quella diocesi. Il caso più cospicuo è stato quello offerto dai numerosi lavori di Giovanni Mantese che hanno posto la chiesa vicentina in una condizione di assoluta preminenza nel campo degli studi di storia diocesana (58). E' il metodo che si riallaccia al vecchio criterio della storia municipale e locale, su cui spesso sono state avanzate critiche e riserve, ma che appare ancor oggi la base insostituibile per una ricerca storica di una certa ampiezza e che, anche in seguito alla rivalutazione della chiesa locale operata dal Concilio Vaticano II, appare più che mai giustificata e necessaria. Base imprescindibile per ogni ricerca a più vasto raggio, lo studio della storia ecclesiastica locale rimane quindi uno dei compiti che anche la più recente storiografia è chiamata ad espletare. In tale campo operano periodici specializzati come le *Ricerche storiche sulla chiesa ambrosiana*, a cui, in data ancora più recente (1977),

(56) *Centro studi per la storia del modernismo. Fonti e documenti*, 4 voll., Urbino 1972-1975.

(57) Per una prima rassegna v. G. Martina, *I Cattolici di fronte al fascismo*, in *Rassegna di teologia*, 17 (1976) 170-194.

(58) G. G. Meersseman *L'opera storiografica di Giovanni Mantese. Con rassegna bibliografica di E. Reato*, Vicenza 1974.

si è aggiunta una rivista apposita per l'Urbe, le *Ricerche per la storia religiosa di Roma.*

Si è accennato agli influssi della recente ecclesiologia; ma è chiaro che essi hanno una portata ben più vasta e decisiva, investendo il ruolo dei laici e delle minoranze, delle istituzioni di base e delle espressioni più umili e quotidiane del popolo cristiano. Superando perciò una concezione verticistica e gerarchica, nuova attenzione è stata rivolta ai movimenti popolari, né solo a quelli di tendenza eterodossa, ma anche a quelli che si raccoglievano nelle confraternite, nelle pie associazioni, nei Terzi Ordini, nelle parrocchie e nei santuari, seguendo in ciò gli orientamenti e gli interessi storiografici diffusi, tra l'altro, dalle ricerche del p. Meersseman. Analogamente, si è attuata una più fattiva collaborazione disciplinare, già favorita da incontri e convegni d'ogni genere tenuti in questo periodo. Proprio la *Rivista di storia della Chiesa in Italia* ha promosso convegni sulla storia religiosa del Cinquecento, su Vescovi e diocesi nel Medio Evo, affiancando poi le proprie iniziative a quelle di altre istituzioni di studio. Dal canto suo, il direttore della *Rivista,* Michele Maccarrone, ha continuato a svolgere le proprie ricerche sull'origine e l'evoluzione del titolo papale, sulla storia del primato e su altri aspetti della dottrina ecclesiologica, con contributi che formano ormai un *corpus* di notevole consistenza (59).

Pure i problemi metodologici, benché non in forma proporzionata alla loro importanza, hanno suscitato interesse e discussioni. Ma ancora intatto rimane il problema, d'importanza fondamentale, relativo ai rapporti tra storia della Chiesa e teologia, al cui riguardo sembra auspicabile un approfondimento delle note posizioni e affermazioni jediniane secondo cui la storia della Chiesa è storia e teologia. Tale esigenza è vivamente avvertita negli ambienti italiani ove la storia della Chiesa rientra anche quale materia di studio nelle facoltà umanistiche, ove, quindi, meno percepibile è il suo aggancio con la problematica teologica, diversamente da quanto avviene — com'è ovvio — nelle facoltà teologiche (60). Significative, a questo riguardo, le riserve di Alberigo alle concezioni dello stesso Jedin circa i rapporti tra storia della Chiesa e teologia (61).

---

(59) Va ricordato almeno il volume *Vicarius Christi, Storia del titolo papale,* Roma 1952.

(60) A. Galuzzi, *La storia della Chiesa nella formazione del teologo,* in *Notiziario della Associazione italiana dei Professori di storia della Chiesa,* 4, (1974) 37-43.

(61) G. Alberigo, *Nuove frontiere della storia della Chiesa,* in H. Jedin, *Introduzione alla storia della Chiesa,* Brescia 1973 pp. 7-30.

Quanto ai contatti con la cultura storica straniera, essi vennero facilitati non solo dalla sempre più larga partecipazione di tali studiosi ai Convegni storici italiani, ma anche dalle traduzioni di alcune delle più importanti Storie della Chiesa elaborate in Francia e in Germania. Mentre proseguiva, sia pure con le ben note difficoltà e lentezze, la traduzione della collezione del Fliche-Martin — ma qualche volume, come quello del Cristiani, è stato praticamente rifuso usufruendo delle conclusioni a cui era giunta la *Storia del Concilio di Trento* dello Jedin (62) — veniva intrapresa e rapidamente condotta pressoché a termine la versione dello *Handbuch* dello Jedin stesso. Opera, quest'ultima, la quale, ancora più della precedente, sembra destinata ad esercitare un notevole influsso sulla cultura italiana, nel campo degli studi e della scuola. Più esitanti, o praticamente nulle, le proposte di una storia della Chiesa elaborata da studiosi italiani anche in vista delle necessità didattiche e formative, giacché un carattere a sé presenta la *Storia della Chiesa nella storia dell'umanità* diretta dal Brezzi. Un esempio può invece essere costituito, al riguardo, dal volume di G. Martina su *La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo*, giunto alla seconda edizione (63). Va però aggiunto che alcuni storici stranieri, a lungo operanti nella Penisola e quindi a conoscenza delle peculiari condizioni della sua cultura storica, si facevano fautori dell'idea di una storia della Chiesa in Italia: erano il padre Giuseppe Grisar (64) e il padre G. G. Meersseman (65), pur senza entrare, ovviamente, in particolari. Il movente era costituito dalla semplice constatazione che l'Italia era l'unica Nazione di antica fede cristiana ad essere ancora priva di una propria storia ecclesiastica nazionale. L'esecuzione di un simile progetto, pur in base a considerazioni del tutto indipendenti, venne tentata dallo scrivente, al quale, com'è comprensibile, non spetta una valutazione di tale tentativo (66). Qui può essere solo osservato che l'interesse verso un tale tentativo era stato accresciuto

(62) L. Cristiani, *La Chiesa al tempo del Concilio di Trento* (*Storia della Chiesa*, XVII), ediz. ital. a c. di A. Galuzzi, Torino 1977.

(63) Brescia 1970.

(64) G. Grisar, *Lettera di presentazione* a G. Mantese, *Memorie storiche della Chiesa vicentina*, I, Vicenza 1952, p. VI.

(65) G. G. Meersseman, recensione a G. Mantese *Memorie storiche della Chiesa vicentina*, III-II, Vicenza 1964, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 20 (1966) 191-193; Id., *L'insegnamento della storia ecclesiastica nel quadro delle discipline teologiche*, in *Problemi di storia della Chiesa. La Chiesa antica secoli II-IV*, Milano 1970, pp. 10-11.

(66) G. Penco, *Storia della Chiesa in Italia*, I *Dalle origini al Concilio di Trento*, Milano 1978; II *Dal Concilio di Trento ai nostri giorni*, ivi 1978.

dalla più chiara emergenza di una cattolicità italiana nel quadro di quella mondiale in seguito al Concilio Vaticano II e che, soprattutto, pareva giunto il momento di mettere a profitto una quantità imponente di studi a cui, per le ragioni già esposte, un contributo decisivo era stato recato dalla *Rivista di storia della Chiesa in Italia.*

Il tema non era del tutto nuovo e, nella recentissima storiografia italiana, esso era stato anzi affrontato, sempre a livello di sintesi, nell'ambito della grande *Storia d'Italia* dell'editore Einaudi, a proposito della quale lo stesso scrivente aveva avuto occasione di esprimere le sue riserve circa l'impostazione generale del saggio (67). Ma che qualche cosa del genere dovesse essere tentata stava a dimostrarlo, pur con i caratteri propri di una « voce » enciclopedica, redatta per giunta da un numero cospicuo di collaboratori, la « voce » *Italie* del *Dictionnaire de Spiritualité,* uscita anch'essa pochi anni innanzi (68). Tale contributo, nonostante le disuguaglianze di tono e soprattutto l'estrema concisione del dettato, faceva larga parte alle stesse vicende generali della storia della Chiesa in Italia ben oltre lo specifico settore della spiritualità, rivelando quindi quanto fosse difficile — o addirittura impossibile — ottenere, entro un breve spazio, una caratterizzazione esatta di correnti ed autori spesso di importanza assai limitata.

Quanto ai più recenti indirizzi storiografici e, soprattutto, al clima entro cui si muove l'odierna ricerca storico-ecclesiastica, è indubbio che facciano sentire largamente i loro influssi i nuovi postulati dell'età postconciliare. Già la stessa storia del Concilio Vaticano I appare in una più articolata prospettiva di uomini e correnti (69), ma soprattutto va ricordato l'interesse con cui sono state accostate figure di « precursori », in modo particolare il Rosmini. Dall'ecclesiologia alla liturgia il pensiero del grande roveretano, i suoi rapporti con Pio IX, gli influssi sulla cultura e la spiritualità contemporanee e posteriori hanno stimolato ricerche e aperto nuove vie di indagini. Lo stesso va detto per alcune figure del « riformismo cattolico » dell'epoca modernistica, come Tommaso Gallarati Scotti. Anche la storia dell'ecumenismo ha preso in considerazione i non numerosi contributi dell'ambiente italiano (70), mentre un segno dei tempi può es-

(67) G. Miccoli, *Storia religiosa,* in *Storia d'Italia,* II-I, Torino 1974, pp. 429-1079; G. Penco, *Storia d'Italia di Einaudi,* I *La storia religiosa del Medioevo,* in *Rivista di storia della Chiesa in Italia,* 30 (1976) 119-145.

(68) *Italie,* in *Dictionnaire de Spiritualité,* 7 (1971) 2141-2311.

(69) G. Penco, *Storia della Chiesa in Italia,* II, cit. pp. 332-335.

(70) M. Adriani, *Rapporti interconfessionali e movimenti ecumenici,* in *Nuove questioni di storia contemporanea,* I, Milano 1976, pp. 449-492.

sere pure considerata la pubblicazione, postuma, dell'opera di mons. Paschini su Galileo Galilei (71). E nello stesso anno 1964 poteva vedere finalmente la luce la versione italiana del *Pio IX* dell'Aubert.

A questo riguardo va senz'altro rilevato il clima di piena libertà entro cui si muovono oggi le ricerche in questo settore; ricerche che, d'altro lato, solo in qualche caso estremo denunciano un'insofferenza nei confronti dell'autorità e della tradizione. Parliamo, com'è ovvio, di vere e proprie ricerche storiche, non di indagini sociologiche o di dibattiti che, pur prendendo lo spunto da avvenimenti storici (i Patti Lateranensi), risentono inevitabilmente del clima polemico che circonda quegli stessi avvenimenti. Altro discorso dovrebbe farsi per quei tentativi di appropriazione della storia della Chiesa da parte di studiosi legati all'ideologia gramsciana, autori di contributi spesso utili per l'apporto di nuovi elementi e la ricerca di nuovi tagli di lettura, ma altrettanto incapaci di individuare le genuine note della religiosità, contrapposta troppo facilmente alla cattolicità. Ciò, per altro, può costituire un ulteriore stimolo per gli storici cattolici ad impegnarsi più profondamente in questo settore di studi.

La storiografia ecclesiastica italiana si presenta quindi all'appuntamento con le analoghe correnti straniere con tutte le carte in regola e con precisi indirizzi metodologici e culturali. Non in tutto il bilancio può essere positivo. Si pensi, ad esempio, al notevole ritardo in cui in Italia si trovano le ricerche e le elaborazioni nel campo della cartografia ecclesiastica. Ma è chiaro che in molti casi, specialmente quanto all'impiego di determinate tecniche e discipline ausiliarie, si tratta di difficoltà e di ritardi che riguardano la stessa storiografia italiana in generale (72). Lo stesso dicasi quanto all'allestimento di buoni repertori di fonti, specialmente per scopi didattici. Ma, concludendo, non si può non apprezzare lo sforzo compiuto in questo dopoguerra per una rinascita di tali studi. Rinascita che è già un buon auspicio per i futuri, ulteriori sviluppi degli studi stessi.

GREGORIO PENCO

(71) P. Paschini, *Vita e opere di Galileo Galilei*, 2 voll., Città del Vaticano; 2.a ed. in un vol., Roma 1965.

(72) G. Martini, *Attuali indirizzi della storiografia medioevale*, in *Nuovi metodi della ricerca storica*, Milano 1976, pp. 117-126.

UN ANTIFONARIO INEDITO DEL SECOLO XII (III)/

A cura di Alberto Boldorini

5. - L'antifonario di Santa Maria delle Vigne contiene attualmente 57 miniature, distribuite lungo 289 carte: si ha in media una miniatura ogni 5-6 carte (70). Nella sua costituzione originaria e completa, tenuto conto della caduta di una cinquantina di carte (71), l'antifonario doveva contare da 65 a 70 miniature. Tralasciamo la miniatura della carta incollata sulla faccia *a* della seconda tavola di copertina, a motivi floreali e geometrici fortemente intrecciati, rappresentante una P: essa appartiene ad un codice di Epistole di San Paolo (72), presumibilmente del secolo XI. Alcuni motivi cromatici e formali di essa sembrano anticipare, anche se in forme più complesse e ricercate, quelli del nostro antifonario, per cui si è indotti ad attribuire sia il codice delle Epistole sia l'antifonario di Santa Maria delle Vigne ad un unico ambiente religioso-culturale (73).

Le miniature dell'antifonario sono lettere miniate o figure antropomorfe e zoomorfe che « costituiscono » e danno forma a lettere dell'alfabeto. Le lettere sono quasi sempre capitali: alcune volte sono anche gotiche (74).

La distribuzione delle lettere miniate, cioè la loro collocazione nei singoli fascicoli, non ubbidisce ad un criterio « editoriale » preciso, né ad una preferenza tecnica evidente: si hanno miniature all'inizio, all'interno e alla fine del fascicolo, in alto, a metà

(70) Gli intervalli tra una miniatura e la successiva variano da un massimo di 7 carte (cc. 23 *r* - 30 *v*) ad un minimo di 1 carta (cc. 33 *v* - 34 *v*).

(71) Cfr. nota 26.

(72) Dovevano esserci altre carte incollate alle facce delle copertine: rimane solo questa carta, che contiene la parte finale dell'ep. a Tito e la parte iniziale dell'ep. a Filemone. La miniatura della lettera P misura mm. 50x110.

(73) Cfr. il § 1. Lo stato di conservazione della carta è pessimo per lacerazione, sbiaditure e perforazioni ad opera di tarli.

(74) Sono gotiche una *v* e una *h* (cc. 49 *v*, 237 *v*): negli altri casi queste lettere sono capitali; l'unica *M* miniata (c. 203 *v*); le *d* (mai capitali nelle miniature, spesso nelle rubricature), che si prestano a diverse soluzioni iconografiche zoomorfiche, come diremo (cc. 68 *v*, 87 *v*, 123 *r*, 146 *v*, 151 *v*, 189 *r*, 247 *r*).

euouae. H aec est dom[illegible]

IN DEDICATIONE templi [illegible]

Laudem et honore com[illegible]

for[illegible] Fundata est domus domini

con[illegible] eum et uenient ad eam omne[s]

Fundata est domus domini super uer

ticem et exaltata est super omnes coll

ad eam omnes gentes et dicent gloria t

Lettera I, c. 261 r.
mm. 15 x 85, colori rosso, blu, ocra.

e in basso, sul *verso* e sul *recto* della carta: sempre, comunque, all'inizio del rigo.

Le proporzioni delle miniature sono molto varie, anche per la stessa lettera: si va da un massimo di mm. 63 x 146 per una *P* (75) ad un minimo di mm. 30 x 42 per una *H* (76), e da un minimo di mm. 40 x 48 ad un massimo di mm. 73 x 105 per la stessa lettera *A*, la più variata (77). Altre variazioni, come diremo, si hanno circa gli elementi formali.

Alcune lettere sono privilegiate: la *d* e la *S*, ad esempio, sono miniate 7 volte ciascuna (78), altre, invece, cioè le lettere *G,N,Q, R, T, Z,* sono completamente ignorate. Talvolta in questa preferenza sembra di poter riscontrare anche qualche intenzionalità di comodo: la vicinanza di due iniziali identiche ha convinto il miniatore alla ripetizione (79).

Le miniature, in generale, sono in corrispondenza delle principali solennità liturgiche *de tempore,* del santorale, del comune e del *luctus;* sono preferite le iniziali dei versetti dei responsori del I notturno: due volte solo è miniata l'iniziale di una antifona (80), e una volta sola è miniata l'iniziale del versetto del III notturno (81).

Per il ripetersi degli stessi elementi cromatici e formali, le miniature, nonostante alcune differenze importanti riscontrabili talvolta tra loro, specialmente dal punto di vista iconografico, formano un complesso sufficientemente omogeneo e tale da giustificare l'attribuzione di esse ad un'unica mano e ad un unico momento estetico e creativo. Dai vari elementi che costituiscono l'antifonario, le miniature sono state le ultime ad essere composte: dopo la squadratura, a due bande verticali di due righe parallele ciascuna (82), e la rigatura, a cinque righe, quattro per

(75) c. 142 *r.*

(76) c. 185 *v.*

(77) cc. 265 *r*, 117 *r.*

(78) cc. 68 *v*, 87 *v*, 123 *r*, 146 *v*, 151 *v*, 189 *r*, 247 *r*; 34 *v*, 53 *v*, 112 *v*, 129 *v*, 151 *r*, 185 *v*, 193 *r.*

(79) Cfr. le cc. 211 *v* e 215 *v* a proposito della lettera *L*; le cc. 146 *v* e 151 *v* a proposito della lettera *d.*

(80) Si tratta dell'antifona *ad Magnificat* e *ad Benedictus* delle domeniche dopo Pentecoste: c. 174 *v*, e dell'antifona al *Magnificat* della I Domenica di Avvento: c. 1 *v.*

(81) c. 68 *r*: IV domenica dopo l'Epifania.

(82) Le due bande verticali di due righe ciascuna, distanziate tra loro di 6-8 mm., corrispondono a fori praticati nel margine superiore; orizzontalmente, fungono da squadratura il primo e l'ultimo tetragramma della carta. Lo spazio in tal modo delimitato per la scrittura è di circa cm 15×25 (su una superficie totale della carta di circa cm 26×37)

la notazione musicale e una per il testo letterario (83), ambedue a secco e sempre e solo sul *recto* della carta (84), si è proceduto alla scrittura del testo, letterario (85) e musicale (86); dopo il tracciato delle righe gialla e rossa corrispondenti al do e al fa (talvolta le note coprono i colori, tal altra sono coperte da essi (87), l'amanuense ha provveduto alla rubricatura delle iniziali, delle sigle dei versetti *(V, R)*, delle antifone *(a)* e dei salmi *(p)*, e delle intitolazioni delle feste *(in assumptione...)* e delle varie ore canoniche *(in laudibus...)* (88). Dopo tutto questo, sono state composte le miniature, nello spazio ad esse riservato, ma già squadrato e rigato, come si vede anche dalle fotografie.

6. - Non si vuole, qui, trattare tutti gli aspetti offerti dalle miniature, formali, cromatici, iconografici: ci si limita ad una

---

(83) Oltre ai fori nel margine superiore, dei quali abbiamo già parlato per la squadratura (cfr. nota 82), si vedono, lungo i margini sinistro e destro di ogni foglio, serie verticali e regolari di quattro fori ad ognuno dei quali si riallaccia una riga del tetragramma, alternate con una coppia orizzontale di fori, alla quale è legata la riga che fa da base al testo letterario. Mentre il rigo del tetragramma inizia disordinatamente, la riga-base del testo letterario inizia sempre con precisione in corrispondenza della coppia di fori. Ogni carta contiene 12 tetragrammi, eccetto la c. 185 *v*, che ne contiene solo 11: lo spazio corrispondente al dodicesimo tetragramma, avrebbe dovuto essere riempito dal rubricatore (che se ne è dimenticato) con l'intitolazione della festa liturgica (San Sebastiano).

(84) Sul *verso* della carta è visibile e viene usato il rovescio della squadratura e della rigatura.

(85) Il testo letterario sembra dovuto ad un'unica mano, per tutto l'antifonario, nonostante che, verso la fine di esso, si possano notare un appesantimento e un ispessimento grafici, e, qua e là, varianti: scrive *Iherusalem* e *Hierusalem* (cc. 8 *r v*, 10 *v*, 49 *r*, ...), *Euouae*, normalmente, ma spesso anche *Seuouae* (cc. 87 *r*, 97 *r*, 98 *v*, 99 *r*, 105 *v*, 112 *r*, 114 *v*, 116 *r*, 126 *r*, ...), *octava* ma anche *octaba* (c. 64 *r*) ... Alcune lettere sono scritte variamente: la *d* in tre modi, con l'asta dritta, inclinata a sinistra, rivolta a destra, anche nella stessa carta (c. 18 *r*); la *z* in due modi, capitale e cedigliata (cc. 10 *v*, 14 *r*, 60 *v*, ...); talvolta usa anche la *ç* (c. 226 *r*), scrive *scilentium* per *silentium* (c. 45 *r*), *e allleluia* (c. 67 *v*).

(86) Le chiavi musicali, *c* in corrispondenza della riga gialla del do, e *f* della riga rossa del fa, sono sempre inserite nella banda verticale di sinistra della squadratura. Talvolta, accanto a queste chiavi musicali, si legge anche una *a* in corrispondenza della riga che corre tra la rossa e la gialla (cc. 32 *r*, 33*r v*, 34 *r*, ..., 53 *r*, ...). Nel margine bianco a destra, dopo ogni rigo, è anticipata sempre la nota iniziale del rigo successivo.

(87) Evidentemente talvolta vengono tracciate prima le righe gialla e rossa e poi le note, tal altra viceversa.

(88) Probabilmente sono stati due i rubricatori: il primo ha lavorato fino a c. 217, usa le sigle *a*, *p* (antifona e salmo) con un trattino soprascritto, rispettivamente verticale e orizzontale; abbrevia i titoli delle ore canoniche e dei salmi con trattini orizzontali sovrapposti (*ad ben.*, *in noct.*, ...); usa la *ç*

descrizione essenziale di esse, individuando omogeneità, corrispondenze e peculiarità.

Le lettere dell'alfabeto miniate sono *A* (89), *B* (90), *C* (91), *d* (92), *E* (93), *F* (94), *H* (95), *I* (96), *L* (97), *M* (98), *O* (99), *P* (100), *S* (101) e *V* (102). Il miniatore non segue un medesimo criterio e una medesima tecnica: alcune lettere le incornicia, altre le modella, altre infine le « costruisce »: per alcune inserisce il segno alfabetico in forme geometriche di partiture cromatiche con ornamenti floreali e zoomorfici, per altre appoggia sul segno alfabetico variazioni floreali, per altre « simboleggia » il segno grafico, non tracciato, con partiture cromatiche, costruzioni floreali, riproduzioni antropomorfiche e zoomorfiche.

Il tracciato grafico delle lettere dell'alfabeto, quando c'è, è monocolore, giallo-oro, e omogeneo; si allarga talvolta, specialmente per le lettere rotondeggianti, in corrispondenza delle attaccature e delle rotondità.

Le figure geometriche ricorrenti, più o meno regolari, sono il quadrato per la *C*, la *E*, la *M* e per una *V* a forma di *u* minuscola, il rettangolo per la *H*, la *B* e la *S*, il triangolo, con il vertice verso l'alto per la *A* e con il vertice verso il basso per la *V*. Le lettere sulle quali si appoggiano i motivi ornamentali, senza incorniciatura geometrica, sono la *L*, la *F*, la *P* e la *h* minuscola.

---

con un trattino semplice; e scrive *in natale* ...; il secondo, che rubrica da c. 217 fino alla fine, usa le sigle *a*, *p*, e le abbreviazioni dei titoli delle ore canoniche e dei salmi sempre e solo con un trattino verticale sovrapposto; usa la ç con un trattino composito e spezzato; scrive sempre *in natali* ... I due rubricatori usano indifferentemente *Invitatorium* (cc. 1 *v*, 77 *v*, 80 *v*, 82 *r*, 100 *v*, 123 *r*, 127 *r*, 151 *v*, 181 *v*, ...), *In vitatorium* (cc. 67 *v*, 76 *r*, 141 *v*, 148 *r*, ...), *Vitatorium* (cc. 7 *r*, 11 *v*, 22 *v*, 25 *r*, 30 *r*, 53 *r*, 73 *r*, 185 *v*, 189 *r*, 200 *r*, 207 *v*, 215 *r*, ...), e *super Venite* (cc. 90 *r*, 97 *v*, 166 *r*, 196 *r*, 203 *r*, 211 *r*, ...). Molte sono le dimenticanze dei rubricatori, spesso favorite dall'amanuense del testo letterario che non ha lasciato spazio sufficiente: vengono dimenticate le sigle *a*, *p* o interscambiate erroneamente e vengono dimenticate le intitolazioni delle ore canoniche, ... (*passim*).

(89) cc. 30 *v*, 117 *r*, 166 *v*, 196 *v* e 265 *r*.
(90) cc. 133 *r* e 182 *r*.
(91) cc. 12 *r*, 23 *r*, 137 *v*, 200 *r* e 242 *v*.
(92) cc. 68 *v*, 87 *v*, 123 *r*, 146 *v*, 151 *v*, 198 *r* e 247 *r*.
(93) cc. 1 *v*, 18 *v*, 94 *r*, 256 *r* e 270 *v*.
(94) c. 208 *r*.
(95) cc. 7 *v*, 37 *v*, 60 *v*, 174 *v*, 231 *r*, 237 *v*.
(96) cc. 82 *v*, 94 *v*, 155 *v*, 234 *v*, 251 *v* e 261 *r*.
(97) cc. 46 *r*, 90 *v*, 211 *v* e 215 *v*.
(98) c. 203 *v*.
(99) cc. 33 *v* e 108 *v*.
(100) cc. 142 *r*, 162 *r*, 222 *v*.
(101) cc. 34 *v*, 53 *v*, 112 *v*, 129 *v*, 151 *r*, 185 *v* e 193 *r*.
(102) cc. 49 *v*, 170 *v* e 286 *r*.

La lettera costruita e simboleggiata da elementi antropomorfici e zoomorfici più o meno stilizzati, floreali e geometrici insieme è la *I*. La *d* e la *O* sono racchiuse da un motivo geometrico a forma di croce greca.

Le figure geometriche sono divise, generalmente, in quattro zone di colore alternate ocra, verde, blu (dalla carta 237 in poi i colori si riducono a due, ocra e blu). I segmenti laterali del triangolo sono spezzati, a scala, in corrispondenza delle zone di colore, e il vertice è smussato.

La lettera *A*, una volta (103), ha sul fondo giallo-oro del segno alfabetico, inserzioni di zone ad intarsi colorati che chiameremmo cosmateschi, che ritroveremo anche nella *I* e nella *d*.

Queste due lettere, la *I* e la *d*, sono quelle che ispirano all'alluminatore le soluzioni più « fantasiose » ed interessanti. La *I* è miniata 6 volte nell'antifonario di Santa Maria delle Vigne: una volta è simboleggiata dalla figura eretta di Gesù che tiene in mano e addita il libro dei Vangeli (104), due volte è rappresentata dalla figura di un falco molto allungato (105), le altre tre volte risulta dalla unione di elementi geometrici, floreali e cromatici inseriti sul tracciato del segno alfabetico (106). La figura di Gesù è naturalistica, stilizzata ed estatica, insieme, nei colori naturali dei capelli, della barba e delle parti scoperte del corpo, e nella frontalità del viso, nella fissità dello sguardo e nella modulazione delle mani e dei piedi. I colori sono vivaci, splendenti nel blu del mantello e nel verde della tunica. I due falchi sono simili nelle proporzioni (107) e nella disposizione dei colori; il loro naturalismo è marcato nella anatomia, ma stilizzato nell'allungamento della figura e nell'inversione dei colori: è usato il rosso per il becco e le zampe, il blu per il corpo, l'ocra per le ali. Le miniature dei due falchi sono alla fine dell'antifonario, mentre le altre, relative sempre alla *I*, sono tutte nelle carte che precedono: questo fatto può significare una acquisizione posteriore e tardiva di elementi iconografici, originali o di imitazione, da parte del miniaturista?

Le altre *I* sono svolte con due moduli figurativi: uno a partiture cromatiche alternate, l'altro a partiture ad intarsi cosmateschi. In comune hanno la forma a capitello della parte superiore (con motivi geometrici nel primo e floreali nel secondo

(103) c. 117 *r*.

(104) c. 82 *v*.

(105) cc. 251 *v* e 261 *r*.

(106) cc. 94 *v*, 155 *v* e 234 *v*.

(107) mm 15×85.

modulo), e la parte inferiore, che termina con tre foglie, probabilmente di acanto.

La lettera *d* è miniata sette volte nell'antifonario: essa è una delle preferite dal miniaturista. Non si trova mai, nelle miniature, una *D* capitale, frequentissimamente usata invece dal rubricatore. La *d* delle miniature è sempre gotica, minuscola: in quanto tale, essa si presta, ovviamente più della capitale, a « variazioni » iconografiche. La lettera è inserita in una forma regolare che richiama una croce greca, ma supera, con la parte superiore dell'asta, tale cornice per evolversi in soluzioni zoomorfiche. La croce greca, che viene usata anche per le due miniature della lettera *O* (108) (e infatti la parte restante della *d*, priva dell'asta verticale, è riconducibile ad una *O*) è divisa in scomparti cromatici alternati verde, blu e ocra, eccetto che nell'ultima *d* miniata, nella quale, insieme alle proporzioni generali si riducono anche di numero i colori, ai soli ocra e blu (109) (questa riduzione cromatica si avverte anche in altre miniature della stessa zona dell'antifonario (110). Nel centro della *d*, che è anche il centro della croce greca, sullo sfondo azzurro chiaro o blu, si intrecciano foglie di acanto e di altre specie vegetali, racemi e talvolta anche fiori a 8 petali aperti, filettati di rosso, verde e nero. La parte terminale dell'asta talvolta rimane verticale, come semplice segno alfabetico, tal altra si piega a destra o a sinistra: in un caso si sviluppa in una testa di cane di colore giallo, con lingua, a forma di foglia, rossa (111); in un altro caso in una testa di uccello, probabilmente di un falco, tutto verde e con le zampe rosse (112). Talvolta, come si è già ricordato, il corpo centrale della *d* viene ornato con intarsi cosmateschi.

Le miniature della lettera *d* non sono le uniche ad avere elementi zoomorfici: troviamo un altro animale, probabilmente la colomba, singola o in coppia, anche nelle miniature delle lettere *A* (113), *H* (114), *C* (115), *B* (116), *S* (117) e *E* (118). La colomba,

(108) cc. 33 *v* e 108 *v*.

(109) c. 247 *r*; mm. 35 x 55. Le misure di altre *d* miniate sono mm. 45 x 70; 58 x 85; 60 x 75; ...; cc. 87 *v*, 146 *v*, 151 *v*, ...

(110) La riduzione dei colori, da tre a due, si ha da c. 237 *v* a c. 270.

(111) c. 146 *v*.

(112) c. 151 *v*.

(113) c. 30 *v*.

(114) c. 37 *v*.

(115) c. 94 *r*.

(116) cc. 129 *v* e 159 *r*.

(117) c. 182 *r*.

(118) c. 94 *r*.

o le colombe, sono sempre rappresentate di profilo, dritte o con la testa rivolta all'indietro, e nei colori verde e rosso.

Come anche i fiori, aperti e a 7-8 petali, oltre i racemi e le foglie, si trovano anche nelle miniature delle lettere *C* (119), *L* (120), *H* (121), *O* (122), *S* (123), *d* (124), singoli o in coppia, e nei medesimi colori verde e rosso.

Tra le miniature che non racchiudono in una cornice geometrica ma modellano le lettere, adattandosi alla morfologia di esse, si ricordano quelle delle lettere *L*, *F* e *P*. Tutte, come caratteristica comune, hanno l'allungamento pronunciato dell'asta verticale, discendente o ascendente. Per la *F* e la *P*, in tutti gli esempi, l'elemento floreale, rappresentato da foglie di acanto, frontali o di profilo, termina l'asta, in basso. Nella *F* e nella *L* (e si coglie l'occasione per segnalare questo particolare anche a proposito di una lettera *A*) (125) la parte superiore dell'asta termina con una foglia di acanto piegata a sinistra. Per quanto riguarda la lettera *L*, sull'asta orizzontale si appoggiano manipoli di foglie di acanto, con ramificazioni di racemi e fiori.

Un elemento formale ricorrente in varie miniature, specialmente in quelle che racchiudono le lettere dell'alfabeto in una figura geometrica, è una specie di fermaglio o bracciale che, di varia ampiezza e rifinitura, sembra fissare, come su una stoffa, la lettera allo sfondo cromatico (126).

Nell'intento di offrire, in sintesi, gli elementi utili per la ricostruzione della fisionomia culturale e tecnica dell'alluminatore dell'antifonario di Santa Maria delle Vigne, ricordo che egli tratta indifferentemente le figure geometriche, di fantasia e antropomorfiche e zoomorfiche; tra gli animali, predilige il falco, la colomba e il cane; tra i vegetali, usa frequentemente le foglie di acanto e i fiori aperti a 7-8 petali; per i colori, a zone e a tratti si limita all'ocra, al verde, al blu, al rosso e al nero, nelle varie gradazioni.

Un eventuale simbolismo religioso di questi vari elementi non sembra evidente né facilmente probabile; eccetto che per la figura del Gesù *stans*, con il libro dei Vangeli in mano e l'aureola crociata.

---

(119) cc. 23 *r* e 137 *v*.

(120) cc. 46 *r* e 211 *v*.

(121) c. 231 *r*.

(122) c. 33 *v*.

(123) c. 185 *v*.

(124) c. 189 *r*.

(125) c. 30 *v*.

(126) Talvolta questi fermagli sono due, in alto e in basso (lettere *C*, *E*, *S*, ...) tal altra ce n'è uno solo (lettera *V*).

Una considerazione particolare merita la *P* miniata della carta incollata alla faccia *a* della seconda tavola di copertina: ascriverei tale carta, in scrittura carolina, al secolo XI. In essa trovo le stesse proporzioni, la stessa partitura cromatica (anche se i colori sono meno splendenti), gli stessi motivi formali (racemi, foglie di acanto, ...), delle *P* dell'antifonario: per questi motivi non escluderei l'appartenenza ad uno stesso ambiente culturale e religioso ed un certo influsso, formale e cromatico, dell'alluminatore delle epistole di san Paolo su quello dell'antifonario.

7. - L'antifonario di Santa Maria delle Vigne, oltre l'ufficiatura delle quattro feste della Santissima Vergine, la Purificazione, l'Annunciazione, l'Assunzione e la Natività (127), contiene anche l'ufficiatura, più o meno ampia a seconda della venerazione di cui godeva il santo, di 29 festività di santi: san Nicola, santa Lucia, san Tommaso apostolo, santo Stefano, i santi Innocenti, san Giovanni evangelista, san Giorgio, i santi apostoli Giacomo e Filippo, san Sebastiano, santa Agnese, la Conversione di san Paolo, sant'Agata, i santi Marcellino e Pietro, i santi Gervaso e Protaso, la Natività di san Giovanni Battista, santa Maria Maddalena, san Sisto, san Lorenzo, san Tiburzio, sant'Ippolito, san Bartolomeo apostolo, sant'Agostino, Decollazione di san Giovanni Battista, Ognissanti (128), san Martino, san Brizio, santa Cecilia, san Clemente e sant'Andrea apostolo.

L'ufficiatura di san Nicola è completa, dai I ai II vespri (129). E' interessante una sequenza:

Sospitati dedit egros - olei perfusio
Nicholaus naufragantum - affuit presidio
Relevavit a defunctis - defunctum in bivio
Baptizatur auri viso - Iudeus indicio
Vas in mari mersum patri - redditur cum filio
O quam probat sanctum esse - farris augmentatio
Ergo Nicholao laudes reddat - omnis contio
Nam qui corde querit illum - propulsato vitio
Sospitati ...

Alcuni fatti miracolosi ricordati dalla sequenza, vengono poi ripresi in altre parti dell'ufficiatura, antifone e responsori. Nel responsorio del III notturno è celebrata la virtù taumaturgica dell'olio della tomba del santo, mentre l'antifona *ad Benedictus*

(127) cc. 196 *r*, 203 *r*, 221 *r* e 230 *v*.

(128) Non c'è l'intitolazione esplicita relativa alla festa di Ognissanti, per la caduta di alcune carte: l'ufficiatura, però, suggerisce questa attribuzione.

(129) cc. 11 *r* - 15 *v*.

attribuisce tale virtù alla volontà di Cristo di glorificare il suo santo anche in terra:

Ex eius tumbe marmore sacrum desudat oleum, quo liniti sanantur egri, surdis auditum *(sic)* redditur et debilis sospes resiliet.

O Christi pietas omni prosequenda laude, que sui famuli merita longe lateque declarat, nam ex tumba eius oleum manat cunctosque languidos sanat.

Il miracolo della salvezza dal naufragio è ricordato, in forma vivacemente drammatica, nel responsorio del I notturno:

Quadam die, tempestate sevissima quassati, naute ceperunt sanctum vocare Nicholaum, et statim cessavit tempestas; mox illis clamantibus apparuit quidam dicens eis: « Ecce adsum, quid vocastis me? » Et statim ...

L'accenno al battesimo del giudeo, alla vista del dono dell'oro, forse è l'espressione iperbolica della eccezionale capacità di convincimento della generosità di San Nicola *(videant opera vestra bona...):* tale generosità, nei suoi effetti positivi spirituali e anche umani, viene ricordata in alcune antifone del I e del II notturno:

Pudore bono repletus, Dei famulus, sumptibus datis, stupri nefas prohibuit.

Auro virginum incestus, auro patris earum inopiam, auro prorsus utrorumque detestabilem infamiam Dei servus exemit Nicholaus.

La « moltiplicazione del pane », *farris augmentatio,* è ripresa nella II antifona del II notturno:

Sanctus quidem triticum, quod a nautis postulaverat, acceptum, et sagacitate distribuere et augeri precibus impetravit.

Un altro intervento generoso del Santo è ricordato a proposito della liberazione di tre giovani già condannati a morte:

Audiens Christi confessor trium iuvenum innocentum necem, precucurrit quam totius (*sic, per* citius) ad locum quo fuerant plectendi, et liberavit eos; statimque solutos a vinculis usque ad pretorium consulis secum adduxit et liberavit. Qui, cum audissent sancti Nicholai nomen, statim expandunt manus utrasque ad celum Salvatoris laudantes clementiam.

Muneribus datis, neci sunt iuvenes innocenter adducti, quibus Domini servus fuit vite presidium festinanter.

Qui tres pueros morti deditos illesos habire *(sic)* fecisti, tuis laudibus instantem conserva plebem.

Questa liberazione non può collegarsi con la resurrezione dai morti ricordata nella sequenza:

Relevavit a defunctis — defunctum in bivio.

(continua)

POSTILLE

IL MITO DELLA FENICE IN AMBROGIO: USO E SVILUPPO DI UN'ALLEGORIA — *Costantino il Grande fece battere un medaglione in bronzo con la immagine del suo volto coronato d'alloro (1); sul verso del conio la scena rappresenta l'omaggio a Cesare dell'imperatore. Egli sorregge un globo sul quale sta appollaiata la fenice (2), il favoloso uccello che segna con la sua resurrezione l'inizio di un'epoca nuova e fausta (3). Lo stesso simbolo sarà frequentemente usato dai successori di Costantino in numerose monete (4), battute dalle diverse zecche dell'Impero (Treviri, Lyon, Arles, Roma, Siscia, Antiochia, Alessandria, ecc.) negli anni 346-350: le diciture intendono qui sottolineare la* felicium temporum reparatio *ormai avvenuta (5).*

L'uccello rappresentato era assai ben conosciuto dalla gente, anche da coloro che non sapevano leggere la scritta propagandistica; il mito era così popolare da non avere neppure un'unica redazione, ma due-tre differenti versioni fondamentali, ciascuna con notizie e curiosità specifiche di volta in volta variate.

Il futuro vescovo di Milano, Ambrogio, negli anni che abbiamo ora detto, era appena un bambino, forse scappato con la famiglia dalla Gallia dopo la disfatta di Costantino II (6). Il padre, prefetto imperiale, aveva

---

(1) R. VAN DEN BROEK, *The Myth of the Phoenix according to Classical and Early Christian Tradition*, Leiden 1972, p. 434, pl. VIII, 2.

(2) Per il mito della fenice si dispone oggi di una ricca bibliografia. Contributi fondamentali sono: G. TUERK, *Phoenix*, in W. H. ROSCHER, *Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, Hildesheim 1902-1909, cc. 3450-3472; J.HUBAUX-M. LEROY *Le mithe du phénix dans les littératures grecque et latine* (Bibl. de la Fac. de Philos. et Lettres de l'Univ. de Liège, LXXXII), Liège-Paris 1939; A. RUSCH, *Phoinix*, in *Real-Encyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft*, edd. PAULY-WISSOWA-KROLL, 20, 1, 1941, cc. 414-423 (soprattutto nella cultura antica); F. SBORDONE, *La Fenice nel culto di Helios*, in *Scritti di varia filologia*, Napoli 1971, pp. 89-161; VAN DEN BROEK, *The Phoenix* (più recente e più completo di tutti gli altri).

(3) VAN DEN BROEK, *The Phoenix*, p. 417.

(4) Cfr. VAN DEN BROEK, *The Phoenix*, pp. 434-436, pls. VIII, 3-8.

(5) Cfr. RUSCH, *Phoinix*, c. 422.

(6) A. PAREDI, *S. Ambrogio e la sua età*, Milano^2 1960, p. 21 ss.; G. COPPA (Ambrogio, *Opere*, a cura di G. C., Torino 1969), p. 43.

probabilmente seguito le sorti dell'Augusto, e la famiglia si era trasferita a Roma. In quella città v'era addirittura un obelisco che portava inciso lo stesso uccello delle monete (7): tutto ricamato di geroglifici, era stato portato nel I secolo dall'Egitto; la novità del monumento, secondo alcuni (8), aveva provocato negli scrittori di quel periodo quasi un boom *letterario incentrato su quel mito (9). Si può pensare che la fantasia di un bambino dovesse essere ben colpita da quello strano animale raffigurato ovunque — su sarcofaghi, mosaici, monete, pendagli, amuleti, calici, calendari (10) — del quale molti scrittori avevano fatto menzione e che, certamente, pochi speravano di poter vedere volare nel cielo (11).*

Si sono premesse queste poche osservazioni, su di una materia che ha ben altre dimensioni, per evitare successivi frequenti rimandi durante l'analisi del mito in Ambrogio; essa presuppone che si abbia costantemente, e con chiarezza, il senso della enorme diffusione e della grande popolarità della favola della fenice nel IV secolo.

Il mito della fenice viene trattato da Ambrogio in tre differenti opere, con la datazione delle quali si delimita approssimativamente il decennio 378-388 (12).

E' nel De excessu fratris *la descrizione più ricca di particolari, sicu-*

---

(7) L'obelisco si trova ora in Piazza del Popolo, a Roma. Del testo egizio sul monumento era stata compiuta traduzione in greco da un certo Ermapione, traduzione conservata in Ammiano Marcellino, XVII, 4, 20. Cfr. VAN DEN BROEK, *The Phoenix*, p. 24 e nota 4.

(8) Così M. C. FRITZPATRICK, *Lactanti « De ave phoenice », with introduction, Text, Translation and Commentary*, Thesis Univ. of Pennsylvania, Philadelphia 1933, p. 21, citata in VAN DEN BROEK, *The Phoenix*, p. 393 n. 2, che tuttavia non è d'accordo.

(9) Le ventuno citazioni di autori del I secolo sono in VAN DEN BROEK, *The Phoenix*, p. 393 n. 2.

(10) Cfr. TUERK, *Phoenix*, cc. 3466-3472; VAN DEN BROEK, *The Phoenix*, pp. 425-464.

(11) Traccia di questo dubbio si trova in numerosi autori antichi: Erodoto, II, 73; Plinio, *Historia naturalis*, X, 3; Tacito, *Annales*, VI, 28; Origene, *Contra Celsum*, IV, 98; Gregorio di Nazianzo, *Orationes*, XXXI, 10. Citati in VAN DEN BROEK, *The Phoenix*, p. 360.

(12) Riporto le datazioni delle opere che esamineremo secondo i rispettivi editori: *De excessu fratris*, anno 378 (O. FALLER, in CSEL 73, Vienna 1955); *Exameron*, 386/390 (C. SCHENKL, in CSEL 32, 1, Vienna 1897); *Expositio Psalmi CXVIII*, 386/388 (M. PETSCHENIG, in CSEL 62, Vienna 1913). Su queste, ovviamente, non tutti gli studiosi sono concordi. Il testo dell'Exc. fr. ha avuto un rimaneggiamento successivo, come dimostrano alcune trattazioni cristologiche molto precise. Ritengo però che il mito della fenice, per le sue caratteristiche e il suo impiego, sia una delle parti sicuramente intatte del discorso funebre. Cfr. R. PALANQUE, *S. Ambroise et l'Empire Romain*, Parigi 1933, p. 488 n. 36; O. FALLER, *Situation und Abfassungszeit der Rede des hl. Ambrosius auf den Tod seiners Bruders Satyrus*, in *Wiener Studien* XLIX 1924 5, p. 93 ss. Le citazioni del presente lavoro sono tratte dalle edizioni critiche sopra ricordate.

*ramente più antica delle altre; occupandosi del problema della resurrezione ad una settimana dalla morte del fratello, Ambrogio, prima ancora di una conferma scritturistica, cerca opportunamente le analogie naturali di questa: tali l'immagine paolina della pianta nata dal seme marcito, il ciclo quotidiano della luce, la fenice (13). A distanza di circa dieci anni, in due occasioni diverse, egli ritornerà ad usare di quel mito già impiegato in una circostanza per lui così dolorosa; nell'*Exameron, *commento della settimana creativa, la fenice (inserita nel V sermone sulla creazione di uccelli e pesci) è ancora simbolo di resurrezione, ma sviluppato in modo assai differente (14), mentre nell'*Expositio Psalmi CXVIII, *opera contemporanea o di poco posteriore alla precedente, un tenue legame esegetico con il versetto 146 conduce Ambrogio ad un nuovo uso, esclusivamente parenetico, del mito in oggetto (15).*

La pura analisi delle divergenze tra i tre diversi racconti ora citati può premiare in qualche modo una curiosità filologica (16), ma non rende direttamente ragione di alcune questioni di fondo poste in luce solo qualora si consideri il rapporto stretto tra l'uccello e il suo significato simbolico. La sistematica organicità del II volume in morte del fratello (17) permette questo confronto con una certa sicurezza e informa parzialmente la ricerca dello sviluppo del mito nei brani successivi. Si crede alla resurrezione — osserva Ambrogio in questo trattato — per tre motivi: la ragione, l'esempio dell'universo, le prove di resurrezioni già accadute (18). La fenice è quindi un exemplum *di resurrezione, al pari di altri* exempla *reperiti nell'ordine naturale, con particolare riguardo all'analogia del seme che dà origine ad una nuova pianta (19); essa differisce forse in quanto appartiene alle* mirabilia, *la cui applicazione in innumerevoli campi culturali, scientifici o no, è frequentissima nella predicazione ambrosiana e non solo in quella (20). La fenice abita nella lontana Arabia, vive cinquecento anni e, allorché sente prossima la morte, entra in un involucro (21) ador-*

---

(13) *Exc. fr.* II, 59. E' utile, non solo per il problema delle fonti, lo studio di H. CROUZEL, *Fonti prenicene della dottrina di Ambrogio sulla risurrezione dei morti* in *La scuola cattolica* 1974 CII 4, pp. 373-388.

(14) *Ex.* V 23, 79-80.

(15) *Ps. 118*, 19, 13.

(16) La completezza del racconto in *Ex.* V 23, 79 e *Exc. fr.* II, 59 e la loro stretta somiglianza porta, per un confronto, ad escludere il testo di *Ps. 118*, 19, 13, dove la conoscenza è presupposta, mentre l'interesse si concentra sul significato morale. Nel corso dell'analisi saranno notati i dati discrepanti.

(17) CROUZEL, *Fonti prenicene*, p. 373.

(18) *Exc. fr.* II, 52: *tribus tamen evidentius colligitur resurrectionis fides, quibus omnia comprehenduntur: ratione, universitatis exemplo, testimonio rei gestae, quia plurimi surrexerunt.*

(19) *Exc. fr.* II, 54-56.

(20) Cfr. PAREDI, *S. Ambrogio*, p. 372; COPPA, *Opere*, p. 90.

(21) Il termine *theca* viene così tradotto dal COPPA, *Opere*, p. 321.

nato di incenso, mirra ed altre essenze odorose; dalla sua carne decomposta nasce un verme che si sviluppa, si veste di piume e di ali, mutandosi in uccello che, adulto, spicca il volo per portare l'involucro funebre dall' Etiopia in Licaonia (22). Il racconto riferito, secondo i pareri degli studiosi, ha la sua fonte prima nella Epistola ai Corinzi *di Clemente Romano (23), dal quale sarebbero tratte anche le immagini del giorno e della pianta. Colpisce in effetti la assoluta somiglianza delle due versioni, ma colpisce ancor più la perfetta corrispondenza tra i termini greci usati da Clemente e quelli latini di Ambrogio (24). La scelta del mito presuppone lo stesso scopo catechetico nei due scrittori, che cercano segni di conferma alla fede nella natura (25). Tuttavia l'uso di Ambrogio è assai più delimitante dell' altro. Nei paragrafi precedenti (26) egli ha dimostrato che la resurrezione è atto assolutamente naturale, non contrastante con le leggi fisiche; in II, 57, ancora nel senso di* 1 Cor. *15, 53, ha spiegato che i nostri corpi, seminati per la resurrezione, fioriscono nell'immortalità perché, proprio come i semi, hanno l'umidità del sangue (27). Non c'è nulla di strano o di miracoloso in tutto ciò:* ex natura enim est resurgere nascentia omnia, contra naturam est interire *(28). Il ricorso alla fenice, oltre a costituire un'altra prova di sostegno alle affermazioni precedenti, introduce il senso escatologico non riscontrabile negli esempi naturali dei quali si è detto; essa resuscita nel cinquecentesimo anno, noi nel millesimo, cioè alla fine del*

(22) *Exc. fr.* II, 59. Ambrogio è l'unico autore dell'antichità ad indicare la meta del viaggio nella Licaonia (cfr. VAN DEN BROEK, *The Phoenix*, p. 306 n. 5, dove viene fatto il punto della questione. Le precisazioni geografiche da lui fornite non offrono però un quadro chiaro del volo, soprattutto se lo si voglia seguire su un atlante moderno. Le ipotesi più serie ritengono che alla radice di questa confusione stia un errore di lettura della traduzione latina dell'*Epistola ai Corinzi*, 25 di Clemente Romano: *e regione Arabiae usque in Aegyptum, in coloniam quae vocatur Solis civitas*, per la quale *in coloniam = Lycaoniam*. Così A. HARNACK, *Neue Studien zur jüngst entdeckten lateinischen Uebersetzung des 1. Clemensbriefs*, in *Sitzungsber, der Kngl. Preus. Akad. der Wiss. zu Berlin*, 1894, no. 31, p. 607; con lui VAN DEN BROEK, *The Phoenix*, p. 190; TUERK, *Phoinix*, c. 3460. La tesi ci sembra accettabile, anche se non risolve tutti i problemi sollevati dalle irrazionali determinazioni topografiche.

(23) FALLER, ad loc.; CROUZEL, *Fonti prenicene*, p. 375, 377; VAN DEN BROEK, *The Phoenix*, p. 57 n. 2.

(24) Per stabilire la derivazione dalla fonte è significativa la concordanza dei dati (lunghezza della vita, viaggio, ambientazione). La più vistosa di queste concordanze è sulle piante aromatiche: Clem. (traduco da C.R., *Epitre aux Corinthiens*, ed. A. JAUBERT, Parigi 1971) ha al cap. 25 « un nido di incenso e mirra e di altri aromi »; Ambr. *thecam de thure et myrrha et caeteris odoribus.*

(25) Si confronti al riguardo il passo di Clemente, *Ep.*, 24, 1 con quello di Ambrogio, *Exc. fr.* II, 55.

(26) *Exc. fr.* II, 47-58.

(27) *Exc. fr.* II, 57: *sere quemlibet fructum arentem, resuscitatur. sed habet succum. et nostrum corpus habet sanguinem suum, habet humorem suum, hic nostri succus est corporis.*

(28) *Exc. fr.* II, 57.

mondo. Ci sembra che qui Ambrogio non si riferisca assolutamente alla dottrina millenarista, che svilupperà in seguito (29), ma piuttosto intenda nello stesso senso di Agostino, riportando a mille anni la durata del mondo e della storia (30); allo stesso risultato si giunge integrando il passo con il successivo numero 63, dove la giornata lavorativa nella vigna diventa figura della durata del mondo: i Padri — ed anche Ambrogio nella Expositio evangelii secundum Lucam *(31) — interpretavano letteralmente il salmo 89 (90), 4 (*mille anni in conspectu Dei tamquam dies una*) e fissavano quindi la durata del mondo, variabilmente per le diverse teorie, in mille o seimila anni (mille per i sei giorni creativi) (32). Escludendo comunque un intendimento millenarista — del resto non sviluppato in questa sede — si può qui senz'altro riconoscere il frequente invito di Ambrogio alla riflessione sulla brevità della nostra prova, echeggiata anche dalla frase del vignaiuolo che egli riporta:* quid hic statis tota die otiosi? *(33).*

La lettura allegorica della testimonianza naturale è incentrata tanto sulla verità della resurrezione, quanto sul termine di consummatio mundi *che la vita cinquecentenaria dell'uccello meraviglioso inevitabilmente richiama.*

*Il confronto con il Padre Apostolico permette di individuare la tipica libertà ambrosiana nell'uso dei motivi, dei miti, delle leggende tratti da altri autori (34); essi testimoniano anche la verità originaria, ma ne specificano frequentemente un aspetto particolare, illuminandolo di nuova luce: se pure Clemente Romano parlava dei cinquecento anni di vita della fenice, ciò non serviva ad altro che a completare con sostanziale precisione la leggenda prodotta. In un particolare ulteriore si attarda Ambrogio prima di abbandonare definitivamente l'*exemplum *scelto: sulla morte di questo uccello si riferisce anche l'opinione di altri che pensano ad un volontario rogo dell'esemplare adulto e ad una rigenerazione dalle ceneri di*

---

(29) Su questo problema è esauriente K. H. SCHWARTE, *Die Vorgeschichte der augustinischen Weltalterlehre*, Bonn 1966, pp. 232-248.

(30) Agostino, *De civitate Dei*, edd. B. DOMBART-A. KALB, Turnholti 1955. In polemica con i chiliasti carnali, dà una duplice interpretazione del millennio, propendendo (XX, 7) per la seconda: *aut certe mille annos pro annis omnibus huius saeculi posuit, ut perfecto numero notaretur ipsa temporis plenitudo.*

(31) *Expositio evangelii secundum Lucam*, edd. C. e H. SCHENKL, in CSEL 32, 4, Vienna 1902, VII, 7.

(32) Per i sei millenni cfr. SCHWARTE, *Die Vorgeschichte*, p. 238; altre precisazioni in G. COPPA (Ambrogio, *Esposizione del Vangelo secondo Luca*, introd., trad., note e indici di G. C., Milano 1978), p. 101 n. 7 (1). Ho citato uno dei primi volumi della serie che prevede la pubblicazione dell'opera omnia di Ambrogio, affidata dalla Biblioteca Ambrosiana di Milano e dalla casa editrice Città Nuova alla competenza di diversi studiosi.

(33) Mt. 20, 6.

(34) O. BARDENHEWER, *Geschichte der altchristliche Literatur*, Freiburg i. B., 1923-1932, III, p. 509.

*questo; è un'ipotesi minore, sicuramente meno credibile per l'autore, ma volutamente riportata qui e riproposta, vedremo, addirittura come unica versione nell'*Expositio Psalmi CXVIII *(35). Non si può presupporre un testo clementino con analoghe notizie, perché nelle versioni della* Epistola ai Corinzi *che riferiscono la morte sul rogo esistono altre differenze nel racconto che Ambrogio non riporta (36) e, per di più, la narrazione stessa della morte fonde le due varianti, facendoci assistere alla nascita di un verme dalla cenere. D'altro canto, pochissimi sono gli autori che dimostrano d'essere a conoscenza contemporaneamente delle due differenti notizie (37) e numerosi sono coloro che si attengono ad una sola: il senso di* opinantur, *più che richiamarsi a Plinio, del quale Ambrogio non echeggia il testo e le informazioni, sembra proprio fare cenno a questo coro di testimonianze contrastanti.*

Il racconto della duplice morte può trovare una sua motivazione in quanto Ambrogio stesso, avvalorando la testimonianza, aveva notato: hoc relatione crebra et scripturarum auctoritate cognovimus *(38). Si è molto discusso su questo punto, che apriva il problema di una eventuale notizia della fenice nella Bibbia, senza che peraltro tale notizia vi si trovi realmente; per aggirare l'ostacolo l'Editore Romano ha corretto in* scriptorum auctoritate *(39) e il FALLER (40) ha ipotizzato che Ambrogio considerasse la lettera di Clemente da noi presa in esame alla stregua del testo sacro (41). Mentre la prima ipotesi ha trovato il suo invalidamento nella sicura lezione dei codici, ci pare che la seconda provochi una contraddizione testuale piuttosto evidente, laddove si consideri che Clemente non parla affatto della morte nel rogo e Ambrogio, se realmente lo avesse ritenuto testo scritturistico, non avrebbe certo opposto alla verità offerta da quello una notizia non soltanto diversa ma addirittura contrastante con essa; a coloro*

---

(35) *Ps. 118*, 19, 13.

(36) VAN DEN BROEK, *The Phoenix*, pp. 153-154, analizza la questione nella sua completezza; l'*Epistola ai Corinzi* ci è giunta in sei manoscritti, dei quali quattro (i due greci, il latino, il siriaco) riportano il motivo della decomposizione, mentre i due testi copti aggiungono la variante dell'autocombustione. Si ipotizza che questi ultimi derivino da un testo greco deformato circolante in Egitto, perché numerose sono anche le differenze nel viaggio della fenice e nelle sue collocazioni geografiche. E' fuor di dubbio quindi che Ambrogio non aveva tra le mani un tale testo.

(37) Plinio, *Historia Naturalis* X, 4; XXIX, 29; Artemidoro, *Onirocritica*, IV, 47; il compilatore di *Bereshit Rabbat*, XIX. Sono riportati da VAN DEN BROEK, *The Phoenix*, pp. 146-161.

(38) *Exc. fr.* II, 59.

(39) La notizia è riportata nel commento dei Maurini: cfr. Ambrogio in PL XVI, II-1, Parigi 1880, cc. 1389-1390, n. 45.

(40) FALLER, *ad loc.*

(41) A. STUIBER (*Clemens Romanus* I, in *Reallexicon für Antike und Christentum*, III, Stuttgart 1957, cc. 188-197) pensa che l'*Epistola ai Corinzi* « non venne considerata come scritto canonico » (c. 190).

che avessero espresso un'opinione contraria (opinantur) *sarebbe stata piuttosto riservata un'aspra requisitoria (42). Urge qui considerare che la compresenza nel vocabolo greco* phòinix *di due significati (fenice, albero della palma) aveva fatto fraintendere a qualche autore cristiano il testo di* Ps. *91 (92), 13 « il giusto fiorirà come la palma » (43). Così si vidimava la fenice come animale della simbologia scritturistica: Tertulliano (44) e l'Ambrosiaster (45) tra i latini sono i due scrittori che testimoniano questo equivoco, anche se non è impossibile pensare ad una maggiore estensione del dubbio, coinvolgente altri autori ed ambienti (46). Non vi è traccia alcuna nelle opere di Ambrogio che egli conoscesse una tale errata interpretazione: l'HARNACK (47) lo ha decisamente respinto, preferendo interpretare* scripturae *in senso lato, applicandolo agli autori che hanno dato notizia del leggendario animale piuttosto che alla Bibbia (48). Stabilito che Ambrogio non attribuiva valore di scrittura all'*Epistola *di Clemente, le altre due ipotesi qui riportate, ci sembrano parimenti accettabili; mentre però per l'interpretazione ampia di* scripturae *si deve giustificare un uso inconsueto, si hanno nell'altro caso più possibilità di una comprensione migliore del testo nel quale la frase è inserita. La* crebra relatio *assume il valore di forma prolettica rispetto alla* scripturarum auctoritas*: molti sono i commenti, che si fondano sulla verità della Scrittura; là si afferma che la fenice risorge, qui se ne spiegano i modi. Essi non sono in contrasto con la parola divina perché questa esprime unicamente la verità della resurrezione* (scripturarum auctoritas) *senza precisare i particolari leggendari* (crebra relatio). *Tra le due versioni, l'autore preferisce certamente quella*

---

(42) Il rispetto di Ambrogio per la Scrittura è espresso bene nel precetto: *nihil est detrahendum, nihil addendum* (*Explanatio symboli*, 7, ed. O. FALLER, in CSEL 73). Cfr. L. F. PIZZOLATO, *La S. Scrittura fondamento del metodo esegetico di S. Ambrogio* in *Ambrosius Episcopus, Atti del Congr. intern. di studi ambr. nel XVI cent. della elevaz. di S. A. alla cattedra episc.*, Milano 1976, I, pp. 393-426.

(43) VAN DEN BROEK, *The Phoenix*, p. 5 e 57; D'ARCY W. THOMPSON, *Glossary of Greek Birds*, Hildesheim 1966, s.v., p. 306. Il testo greco è in *Psalmi cum Odis*, ed. A. RAHLFS, Göttingen 1967, p. 242.

(44) *De resurrectione carnis* XIII, 3 (PL II).

(45) *De trinitate*, 34 (PL XVII).

(46) Un altro passo biblico, *Giobbe* 29, 18, era stato interpretato come riferito alla fenice addirittura dai rabbini. Cfr. VAN DEN BROEK, *The Phoenix*, pp. 58-60.

(47) *Neue Studien*, p. 607; cfr. VAN DEN BROEK, *The Phoenix*, p. 57 n. 2.

(48) Ci sembra di dover ricordare che, con questa operazione, *scripturae* perde il suo significato tecnico, acquistandone un altro, generale ed infrequente se unito ad *auctoritas* (cfr. A. BLAISE-H. CHIRAT, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Parigi 1964, vv. *auctoritas* e *scriptura*, p. 103 e 745). E' soprattutto questo termine che pare difficile poter applicare al nuovo senso di *scripturae*, tanto più che Ambrogio collega semanticamente *auctoritas* e rivelazione. Cfr. l'uso emblematico in *De paenitentia* XVI, 87 (CSEL 73, ed. O. FALLER), riferito a *2Cor.* 2, 10: *cum igitur Apostolus peccatum remiserit, qua vos auctoritate dimittendum negatis?*

che fa rinascere la fenice dalla sua carne decomposta, e non dalle sue ceneri. I motivi di questa preferenza non sono intuibili (49).

*Nel V giorno dell'*Esamerone *Ambrogio commenta la creazione degli uccelli seguendo, come in tutta l'opera, una delle nove omelie di Basilio sullo stesso argomento (50): i due testi corrono frequentemente paralleli, a tal punto che non è difficile una giustapposizione e un confronto costante.*

Basilio (51) evidenzia l'irrazionalità di coloro che non credono alla dottrina paolina sulla trasformazione dei corpi gloriosi riportando l'esempio naturale del baco da seta, mentre Ambrogio farà l'esatto contrario, richiamando il testo paolino, ampiamente citato, dopo aver parlato del baco (52): inserirà però in questo punto ancora l'ecphrasis della fenice (53) staccandosi nettamente dal Cappadoce che non ha traccia di ciò. La leggenda è esposta in modo simile al De excessu fratris, *cosicché SCHENKL (54) non ha esitato a ricondurla ancora una volta a Clemente Romano (55), con il quale permane una evidente analogia. Soltanto Ambrogio non parla delle fonti, non riferisce la variante del rogo, il viaggio, affronta con una certa velocità il tema e lo conclude in fretta, dilungandosi invece sull'insegnamento che si può ricavare dalla vita di questo animale. Le notizie sono ridotte, compresse, limitate all'indispensabile per la conoscenza del mito; non si fa alcun riferimento alla Scrittura, agli scrittori precedenti o anche soltanto alle tradizioni orali. Al contrario, le applicazioni che se ne ricavano per i fedeli sono effettivamente più ampie di quelle di un decennio prima. Si trova ancora in quella rara palingenesi l'invito a credere alla resurrezione, ma è soprattutto il comportamento dell'animale morente specchio simbolico di virtù (56): come la fenice, anche l'uomo dovrebbe farsi un involucro in preparazione alla morte (Cristo) e dovrebbe penetrarvi, spogliandosi del vecchio uomo. La fantasia interpretativa prosegue, trasponendo alla* theca *la fede che, come quella con incenso, mirra ed aromi, deve adornarsi di carità, misericordia e giustizia per essere*

---

(49) Si può pensare ad un motivo scientifico: SBORDONE, *La fenice*, p. 91 ss., nota che « la putrefazione è un processo degenerativo largamente favorito dai *physiològoi* alessandrini »: a recidere le corna di un bue sepolto escon fuori sciami d'api, dal coccodrillo putrefatto nascono gli scorpioni, dal cavallo le vespe; cfr. VAN DEN BROEK, *The Phoenix*, p. 187 ss. Si può anche pensare ad un motivo storico o morale: l'inumazione aveva sostituito nel II secolo la cremazione, che comunque non doveva mai essere stata diffusa fra i cristiani: così J. KOLLWITZ, *Bestattung*, in RAC, II, Stuttgart 1954, cc. 216-217.

(50) Cfr. SCHENKL, *Praefatio*, p. XIII; M. SCHANZ - W. HOSIUS, *Geschichte der römischen Literatur*, IV, 1, Monaco 1959, pp. 321-322.

(51) *Homélies sur l'Hexaéméron*, ed. S. GIET, Parigi 1968, VIII, 8.

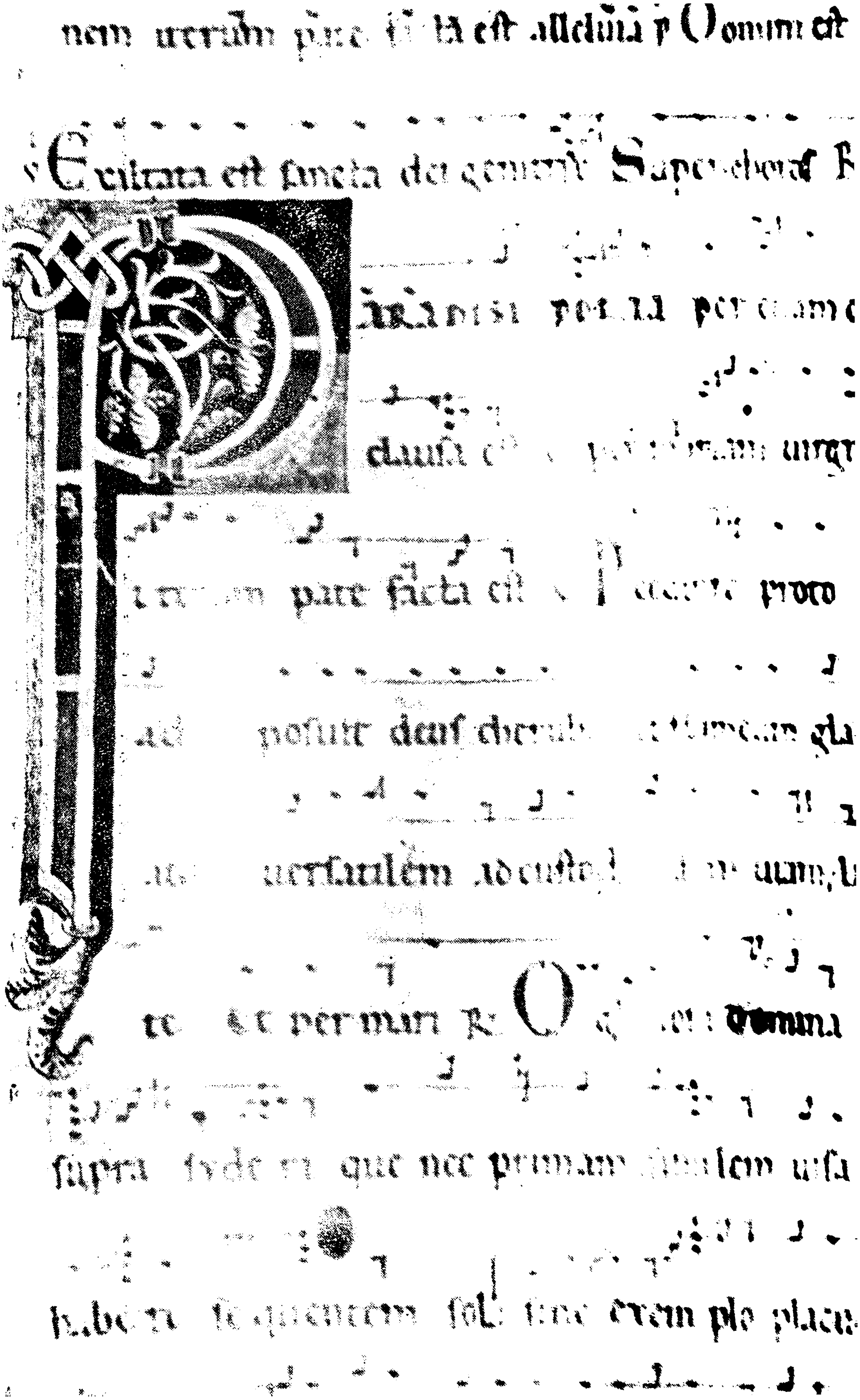
(52) *Ex.* V 23, 77.

(53) *Ex.* V 23, 79-80.

(54) SCHENKL, *ad loc.*

(55) Così anche COPPA, *Opere*, p. 321 n. 78.

(56) Che gli animali fossero esempio di vizi o virtù era pensiero stoico: cfr: PAREDI, *S. Ambrogio*, p. 386 in nota.


alleluia
Exaltata est sancta dei genitrix
per euam
clausa
pace facta est
posuit deus cherub
uersatilem ad custo
per mari
domina
supra que nec primam similem uisa
sequentem sola sine exemplo placu

Lettera P, c. 162 r.
mm. 65 x 130, colori blu, verde, giallo; racemi filettati di rosso, verde e nero.

fragrante di virtù. L'aquila — altro uccello importante nella primitiva simbologia cristiana (57) — ha stimolato una simile perizia interpretativa; analogamente alla fenice, essa è messa in relazione con Ps. *102 (103), 5* (renovabitur sicut aquilae iuventus tua) *con esiti diversi a seconda delle necessità: ora immagine delle anime dei giusti (58), ora dei neofiti che chiedono il battesimo e insieme della resurrezione (59).*

*Tra abitudini e particolarità degli uccelli Ambrogio ha dedicato, proprio nelle pagine dell'*Esamerone, *una speciale attenzione al motivo della* integritas *(60), che egli scopriva nella capacità partenogenetica di alcune specie, come gli avvoltoi, le api, e il baco di cui si è già detto. Essi non si accoppiano, non si lasciano trasportare dal piacere, non sono stremati dai dolori del parto; sono gli esempi viventi di un ideale di verginità che occupa — nella spiritualità ambrosiana — un posto particolarmente importante (61). La possibilità di partorire* sine ullo concubitu *poteva evidentemente estendersi anche alla fenice, già non più usata come esclusivo simbolo naturale di resurrezione; essa finiva allora per essere coinvolta conseguentemente nella esemplarità morale degli altri uccelli.*

*Il richiamo della castità farà tornare Ambrogio a proporre l'esempio della fenice al pubblico nell'*Expositio Psalmi CXVIII *(62); essa è casta perché, nel rinascere dalle proprie ceneri,* coitus corporeos ignorat. *Del mito e della sua allegoria non è rimasto altro, tanto che il* PETSCHENIG *ricorre a Pomponio Mela (63), che già aveva messo in risalto l'aspetto della castità. La versione della morte sul rogo, in questo caso preferita all'altra, non ha una sua specifica ragione di essere, qualora la si ponga in relazione con l'uso che ne è fatto, cadendo l'accento non tanto sulla fine dell'animale, ma sulla sua partenogenesi.*

Abbiamo assistito dunque ad un progressivo ridursi del racconto ambrosiano sulla esistenza di questo uccello meraviglioso; di pari passo è cresciuta la possibilità catechetica di questo e delle sue strane abitudini. Il vescovo non ha esitato a sacrificare queste per quella, arricchendo così la fenice di un corredo simbologico profondamente cristiano. La nostra

(57) T. SCHNEIDER, *Adler,* in RAC, Stuttgart 1950, cc. 91-93.

(58) *Luc.* VIII, 55.

(59) *Paen.* II, 2, 8: *quod etiam aquila, cum fuerit mortua, ex suis reliquiis renascitur; De sacramentis* IV, 2, 7 (CSEL 73, ed. O. FALLER). Altra interpretazione dell'aquila (simbolo di Cristo) in *Ex.* V 18, 60; altre ancora in SCHNEIDER, *Adler,* cc. 91-93. Malgrado le si attribuissero a volte caratteristiche proprie della fenice (VAN DEN BROEK, *The Phoenix,* p. 161 e 279), l'aquila non è affatto confusa con essa da Ambrogio (come dimostra la nascita *ex reliquiis,* per la quale si veda quanto detto alla nota 49).

(60) *Ex.* V. 20, 64: *nunc de integritate dicamus.*

(61) Sull'argomento: E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand,* Monaco 1965, pp. 250-251.

(62) *Ps. 118,* 19, 13.

(63) *De chorographia* III, 8, 83 (ed. C. FRICK, Stuttgart 1968, p. 74): *non enim (scil.: phoenix) coitu concipitur partuve generatur.*

*analisi ha trovato un singolare contrasto tra l'ecphrasis sulla fenice in morte del fratello e le altre due, di un decennio successive. Nella prima il quadro complessivo delle notizie, la dovizia dei particolari, l'affermazione stessa dell'oratore, la contrapposizione delle opinioni sulla morte portano a pensare che in quell'opera soltanto Ambrogio ritenesse la fenice un animale biblico. Tale ipotesi può trovare suffragio nel progressivo spostarsi dell'interpretazione simbolica dal fatto centrale della palingenesi (la resurrezione della fenice) ai particolari minuziosi e sostanzialmente marginali che corredavano il mito (le virtù figurate negli aromi, la castità del riprodursi, ecc.) nelle altre opere. Questo non può essere interpretato come un allargamento dell'allegoria, perché di fatto nell'*Expositio Psalmi CXVIII *la fenice non è più usata come simbolo dei risorti, ma è diventata, secondo la lezione stoica, modello di virtù per gli uomini. Per Ambrogio, insomma, dopo il* De excessu fratris *la fenice sembra uscire definitivamente dall'ornitologia biblica ed è allora che il simbolo si plasma duttilmente per nuove allegorie, che prendono il sopravvento sull'altra senza tuttavia escluderla totalmente.*

Il mondo antico — si è notato in apertura — ha creduto alla fenice, e Ambrogio appartiene al suo tempo; il recupero cristiano di un mito così largamente conosciuto sembrava senza dubbio necessario, ed anche altri autori, con maggiore o minore originalità, vi si sono cimentati, al pari di Ambrogio. Se in tutto questo anche la fonte ha avuto una sua importanza, si può con maggiore vantaggio ricordare il senso più preciso della crebra relatio *della quale Ambrogio ha parlato: la popolarità del mito e la sua universale conoscenza sono probabilmente i fondamentali presupposti di questo particolare riferimento.*

[Francesco Giovannini]

COERENZA NELLA LAICITÀ: PERCHÉ ANCORA DEMOCRAZIA « CRISTIANA »? — *« Servire la Chiesa, non servirsene »: le parole, in quello scorcio del '53, calarono nella coscienza dei lettori de L'Italia (il giornale cattolico di allora) come un monito abituale del magistero ecclesiastico. Erano i severi tempi di Pacelli. I lettori de L'Italia erano in genere iscritti all'azione cattolica, assidui alle funzioni religiose, veneravano la gerarchia, erano docilmente obbedienti alle direttive politiche, e ruvidamente anticomunisti.*

Per chi aveva scritto allora quell'articolo l'autorevole card. Ottaviani? La cattolicità italiana, ancora modellata secondo i cànoni della società perfetta di tipo bellarminiano, era tenuta assieme oltre che da un clero sottomesso ai propri vescovi anche da una sorta di sudditanza psicologica nei confronti dell'Autorità e delle tradizioni familiari, religiose, civili. Una cattolicità che esplicitamente *non avrebbe mai osato servirsi della Chiesa, ma*

che, almeno nella sua parte migliore, anelava soltanto a servirla, magari cedendo anche a forme esteriori.

Ho detto « esplicitamente » perché in realtà tale era la compenetrazione e la non-differenziazione tra valori religiosi e impegni o opportunità politiche e sociali che larga parte dei cattolici e del clero stesso abitualmente riteneva di poter fruire dell'appoggio o del prestigio ecclesiastico per l'ottenimento di risultati di tipo temporale e mondano (professione, carriera politica, aiuti finanziari): il « lasciapassare » cattolico fu foriero, specialmente dopo il 18 aprile del '48, di benevolenze e di privilegi, senza che tutto questo destasse scandalo nei più.

Salvo che dopo la delusione elettorale del '53, che impedì il raggiungimento di una maggioranza stabile al partito della democrazia cristiana, qualcosa iniziava ad incrinarsi. Già le tesi del « dossettismo », dapprima contenute nell'ambito di una sottile teoresi politica per iniziati, si stavano diffondendo nei nuclei più attenti dell'organizzazione cattolica suscitando riflessioni e le prime problematiche sociologiche, e in particolare una sorta di autocritica dell'unitarismo cattolico. Nell'estate del '53 un eminente teologo milanese (C. Colombo) pubblicò un famoso articolo sulla possibilità morale di rapporti politici, se non di alleanze, con il partito socialista (era la prima autorevole teorizzazione sul futuro « centro-sinistra »). Nella Gioventù italiana di azione cattolica (Giac) si rivelavano sintomi di insofferenza e di autonomia intellettuale e politica: le letture di Maritain e di Mounier suscitavano in quelle coscienze giovanili la tensione del pensare e dell'agire e il desiderio di emancipazione dall'apparato ecclesiastico.

Nello stesso partito, peraltro onnipossente e caldamente sostenuto dalla Gerarchia, anche se abilmente ci si curava di conservare il più a lungo possibile l'insostituibile sostegno cattolico, non mancavano voci di dissenso e di disponibilità per quell'incontro e quel « cammino insieme » con le forze socialiste che già aveva tormentato le generazioni cattolico-popolari dei primi decenni del secolo.

A queste avvisaglie di rivendicazioni intellettuali e soprattutto di autonome iniziative politiche si rivolgeva il monito del card. Ottaviani, che conteneva nel suo vivace e fermo procedere una definizione poi rimasta famosa (e che riterremmo degna di essere inserita in una antologia di aforismi): « comunistelli di sacrestia ». Tale è la pertinenza della definizione che il tipo di uomo a cui è riferita è esaurientemente descritto.

Da costoro l'intervento fu giudicato « cattivo », segno che il magistrale colpo era centrato.

Tempora mutantur et nos mutamur in illis. Proprio in questi giorni il vegliardo cardinale romano è passato a miglior vita. E quel « Baluardo » (così pure intitolò un suo libro lontano) che avrebbe voluto che la cattolicità italiana innalzasse a propria difesa contro l'assedio degli errori, da tempo era stato demolito, e con la complicità degli stessi cattolici.

Il secolarismo, che è la somma di quegli errori, è entrato non soltanto

nelle scelte ma anche nella mentalità, nelle idee, della cattolicità italiana e ne ha modellato la natura stessa della « facies » politica.

Ottenuta negli anni una certa stabilità elettorale, grazie all'intervento direttamente ecclesiastico di cui si parlava dianzi, il partito della democrazia cristiana si è andato emancipando politicamente e ideologicamente acquisendo una autonomia ideologica confermata dalle esperienze legislative più recenti: l'atteggiamento neppure difensivo ma addirittura di abdicazione, di resa — e di rinuncia ad un'opposizione di principio — nei confronti delle leggi sul divorzio e sull'aborto, che colpiscono aspetti dell'essenziale diritto di natura delle genti; aspetti ai quali sono state anteposte le ragioni di alleanze politiche e partitiche.

Si badi poi che questo partito è costituito da uomini eletti con i suffragi dei cattolici ottenuti in gran parte per la ricorrente (ad ogni tornata elettorale) affermazione di ispirazione ideale cristiana.

Si vuole persistere in quella autonomia ideologica pur proclamando la propria ispirazione cristiana; e si persiste a definire « cristiano » *un partito politico per natura sua votato ad un'azione limitata al « naturale » dell'uomo, e secondo i cànoni e i valori di una organizzazione secolare.*

Quali sono allora le giustificazioni concettuali e storiche dell'attribuzione di « cristiano » a questo partito? Forse il ricorso ai principi della difesa della persona umana, della giustizia sociale, del progresso civico, della moralità pubblica? Ma questi principi sono di retaggio comune ad altri raggruppamenti politici, né vi è nulla di peculiarmente « cristiano » in questi fini civili, se non nella misura nella quale la sostanza di essi potrebbe essere tertullianamente definita « naturaliter christiana ».

Appunto naturaliter: infatti quei fini proposti dal partito « cristiano » e anche da altri partiti politici sono limitati al naturale, territorio del resto che compete all'azione politica.

Dopo la prima esperienza pre-bellica (dove si era giustamente evitato di qualificare per cristiano un partito: le battaglie murriane erano già allora un ricordo) l'entusiasmo della ricomposta unità spirituale dei cattolici — e la novità del cimento — spinse a resuscitare l'antico nome propugnato dalla « Cultura sociale », coniato per primo da papa Leone XIII.

Oggi si rivela ancor più opportuno abbandonare questa qualifica. Appunto per la rivendicata autonomia, per l'esigenza di differenziare impegno politico da responsabilità religiosa, per la frequente non coerenza a certi principi: in definitiva per la « laicità » che si vuole affermare. *Affinché il nome di « cristiano » sia riservato a ciò che lo riguarda, e non serva più come ha servito, e serve tuttora, agli uomini della politica. Perché vorrebbe dire, proprio in questo tempo di laicità, conservare un'area di sacertà religiosa a certe scelte naturali, proprie del corruttibile reame della terra; vorrebbe dire temporalismo alla rovescia.*

E perché per ogni cattolico, faccia o non faccia della politica, il « cammino » è sempre quello: servire la Chiesa, non servirsene.

[Antonio Manfredi]

DESTINO ECUMENICO O DESTINO EUROPEO PER L'ITALIA? — *La necessità vitale per un paese come l'Italia di « restare » nella realtà storico-culturale ed economico-politica europea è contestabile soltanto da chi prevede e progetta una funzione « trainante » dell'Italia nel terzo mondo.*

La conservazione della tradizione spirituale; il mantenimento di una economia libera che — quantunque condizionata da politiche economiche di orientamento dirigistico — rappresenta il respiro di una società; l'estensione territoriale dello sviluppo tecnologico; il superamento degli aspetti angusti del nazionalismo nel rispetto dei connotati etnici e culturali specifici di ogni singola nazione; il riferimento a una comune matrice intellettuale classica e giuridica; spingono i paesi europei ancora liberi, latini e sàssoni, a una comune solidarietà e compenetrazione, a una comune vita sociale e politica.

In questo senso l'Europa è la vocazione dell'Italia, così come l'Occidente è la vocazione dell'Europa.

Motivi ideologici e profonde lacerazioni dottrinali potrebbero suggerire il lineamento non latino, anzi soprattutto sassone, e forse di ispirazione latentemente protestantica, della nuova Europa. Una resistenza a questo « assorbimento » dell'Italia da parte di un'Europa liberal-occidentale viene proprio da una certa tradizione latino-ecumenica che avrebbe vagheggiato (forse ancora vagheggerebbe) per l'Italia una funzione di priorità e di traino del terzo mondo.

Disegno arcano questo e a lunga gittata perseguito da un mondo culturale e anche religioso in effervescenza (l'ecumenismo cattolico post-conciliare ha rivelato questa predilezione) ma che contrasterebbe i disegni politici ed espansionistici di un potente e ferreo impero centro-orientale, l'Unione Sovietica, che del terzo mondo si sente il colonizzatore ideologico e soprattutto mercantile.

La storia — o la parte di essa oggetto dei disegni umani e territorio di umani calcoli — è realizzazione di occulti e spesso inconoscibili contrasti di potere e di conquista economica prima ancora che di supremazia politica o ideologica; il potere esige un'area di espansione e di produzione.

Le ispirazioni filosofiche del potere vengono sommerse dalle ragioni della propria sopravvivenza.

Le motivazioni del potere e le sue espressioni sono quasi sempre di formazione occulta, come disse Disraeli: « il mondo è governato da personaggi molto diversi da quelli che si immaginano quando non si è dietro le quinte del teatro ».

Forse anche questa esigenza espansionistica comunista nel terzo mondo può aver spinto l'Italia verso l'Europa dove essa di fatto sarà innocua e periferica; tale non sarebbe stata invece (o non sarebbe) nella precaria realtà del terzo mondo *(per ragioni tecnologiche e sociali) e pertanto ogni disegno in contrasto con l'espansione — ad esempio africana — dell'impero sovietico può essere inesorabilmente — e spietatamente — represso*

anche nelle persone di capi storici di politiche nazionali « imprudenti ».

Forse il « caso » Moro (che non fu mai acceso europeista ma anzi fautore di una certa equidistanza italiana tra vecchio e nuovo mondo e quindi temibile leader di una escalation terzo-mondista italiana, per la sua formazione ecumenico-socialitaria e per la sua predilezione verso un indeterminato est) tragicamente suggerisce qualcosa sullo scontro dei poteri e del dominio nella colonizzazione ideologica ed economica del mondo africano.

[Antonio Manfredi]

MONOTEISMO, TOTALITARISMO (E FASCISMO) — *Il rischio di avvicinare una realtà religiosa con strumenti della tecnica politica, psicologica (o se vogliamo psicanalitica) coincide con quello di interpretare un sintomo clinico con un rituale da sortilegio: è dunque una magia alla rovescia.*

La società contemporanea è indiscutibilmente soggetta al potere magico dell'organizzato e del massificato (l'uomo medio nutre un'illimitata fiducia nelle operazioni che di proposito rinuncia di controllare; la sua non-libertà consiste nel rifiuto quotidiano alla modificazione dell'apparato nel quale si muove, il progresso, *che lo abbaglia e lo irrigidisce in una specie di catalessi di funzioni). L'intellettuale contemporaneo si dedica ancor più idolatricamente al servizio della magia attribuendo alla tecnica d'indagine la stessa potenza di risultati che l'uomo selvatico (l'uomo della selva: bushman, boscimano) attende ansiosamente dal rituale dello sciamano.*

La tecnica, per natura sua, dà « sempre » qualche risultato, come lo dà lo sciamano, alla stessa stregua di questa macchina da scrivere che, pur percossa a occhi chiusi, lascia qualche segno sulla carta che talvolta può essere anche una parola.

Avvicinare il monoteismo (il monoteismo biblico, si badi) con gli strumenti dell'ideologia mondana (razionalismo, sociologismo, psicologismo, una serie di ismi che danno una sorta di incubo) è un'operazione di magia, è il segno di una comprensibile nostalgia di superstizione: basti pensare alla giustificazione dialettica addotta dal manifesto di annuncio del convegno sul «Monoteismo» organizzato dalla rivista Spirali (giornale internazionale di cultura). Vi si dice: « non è un caso che al disagio della politica, riassumibile nel disfacimento del principio sessantottesco "tutto è politica", segua un certo rifiorire della religione». Con l'affermazione implicita della succedaneità e della interscambiabilità dei due «fenomeni» — il religioso, il politico — l'intellettuale contemporaneo si appresta ad avvicinarvisi con il metodo d'indagine identico per la politica e per la religione, con la certezza di poter ottenere risultati dall'approccio con la religione così come ne ha ottenuti, quali che siano, dall'approccio con la politica.

Le voci che si sono susseguite in questo convegno (svoltosi con la collaborazione dell'Associazione Psicanalitica Italiana, il 30 giugno e il primo luglio u.s., presso il Museo della Scienza e della Tecnica di Milano) confermano in realtà il dominio ideologico nell'indagine culturale, l'incapacità di sottrarsi alla verbosità di una sorta di religionismo a-metafisico che rivendica il divino per ragioni ambiguamente sociologiche-etniche (nell'assemblea ha vagato un'aria un tantino sionistica) ma che si ritrae nel « niente » di Dio di fronte all'autentica alternativa dell'impegno di fede (come ci è parso di percepire nelle parole di Bernard-Henry Lévy, senz' altro il più prestigioso tra i relatori, perché « nuovo filosofo », perché exsessantottista, autore di « Barbarie dal volto umano » e recentemente di « Il testamento di Dio »); un dominio ideologico che è emerso nella ripetutissima tesi dell'identificazione funzionale tra monoteismo e totalitarismo: le radici dell'assolutismo totalitario della politica vanno reperite nella monocratica concezione mosaica del Dio e della Legge, una concezione mutuata verosimilmente da oscure ispirazioni egizie (Mosè era un egizio, è stato detto, e l'affermazione è ineccepibile dal lato esteriormente anagrafico, ma è stata proposta in aperta polemica con la tradizione); a questo proposito non è mancato chi ha rivendicato un'affinità genetica tra l'ispirazione monoteistica esistente nella religione egizia e la concezione del totalitarismo statale (lo Stato come unità e potenza) che si è espressa dalla 3ª alla 6ª dinastia con la costruzione dei grandi edifici religiosi e delle Piramidi, frutto reale e simbolico della raggiunta perfezione ed esibizione del meccanismo organizzativo ed egemonico dello stato.

In realtà la critica storico-religiosa non ha mai definitivamente ritenuto di natura monoteistica l'antica teogonia egiziana: Aton non è l'unico ma « il sommo tra gli dei » (ciò che già il vecchio M. Muller definì « enoteismo »). A. Moret afferma esplicitamente che il fallimento stesso della religione di Aton, almeno nel culto ufficiale e in quello popolare, è prova evidente che l'egiziano antico mai sentì profondamente il monoteismo.

Del resto l'animazione politico-ideologica del convegno ha trovato il proprio humus nella severa condanna di un genericissimo « potere » che non essendo meglio definito nei suoi segni funesti attuali (in Italia è proibito parlare con chiarezza e dunque condannare il totalitarismo marxista) per poterlo individuare senza rischio di scandali si è dovuto ricorrere ogni volta al sinistro ricordo delle camere a gas. Menzione validissima storicamente, ma certo insufficiente per esorcizzare un « potere » che anche negli ultimi trent'anni non ha mancato di rivelarsi (perché allora sarebbe stato scritto, nel '77, un libro come « Barbarie dal volto umano »?). Ci si consenta poi di denunciare grottesca l'identificazione tra monoteismo e fascismo, che inevitabilmente è emersa, e che penosamente è stata fatta propria anche da alcuni cattolici-relatori (abbastanza integratisi nell'aria dell' assemblea) gli interventi dei quali non temiamo di giudicare, tutto sommato, scialbi ed elusivi.

Il convegno che avrebbe dovuto o potuto suscitare nei partecipanti una non precaria evocazione di ispirazioni religiose o comunque spirituali in un tempo di fatiscente secolarità (monoteismo come esperienza unica e irripetibile di un popolo, il popolo d'Israele; pur ammettendone un'interpretazione « laica » questa non può né deve trascurare — almeno storicamente — l'unicità di un fatto: fede religiosa — vita e storia di un popolo), si è invece rimpicciolito nella rassegnazione del conformismo ideologico. Anche le frequenti indignazioni contro il razzismo sono testimonianza di ricorso a senso unico a vicende storiche ben determinate (e anche di scarsa cultura biblica; letta con spirito laico la storia d'Israele è la storia di una razza in lotta con altre razze; perciò il convegno, legato all'interpretazione freudiana di Mosè e della religione monoteistica, ha inteso affermare che Mosè « è un nome e come tale comporta la dissoluzione di qualsiasi etnocentrismo fondato sull'idea di razza, di classe o di nazione »; ciò che non avverrebbe se fosse riconosciuta la storicità politico-dottrinale dell'opera mosaica).

C'è infine da sottolineare la lacunosità della stessa tesi storico-religiosa proposta dal convegno: il monoteismo come « credenza in un unico Essere supremo » non è infatti solo d'Israele, non è solo di religioni « del libro », ma anche di talune religioni etniche e primitive.

[Antonio Manfredi]

SACERTÀ E ORDINE CIVILE — *Un aspetto non rilevato, o forse non sufficientemente, dai molti studiosi che oggi — per interesse scientifico o per moda editoriale e pubblicitaria — indagano sul fenomeno fascista è senz'altro l'aspetto etnico-psicologico ove si configura il dissidio democrazia parlamentare-autorità dello Stato.*

Si intende per « etnico » tutto ciò che concerne e rappresenta la tradizione culturale e bio-psicologica di un popolo, e quindi anche la sua storia.

L'esperienza storico-politica nei popoli latini (o di acquisita cultura latina come i popoli del centro e del sud-America) ci conferma che presso di essi non si annette prestigio, per tradizione etnico-psicologica, alla autorità dello Stato.

Lungi dal pragmatismo attivistico dei popoli riformati, la vicenda di civiltà e di storia dei popoli neolatini ha avuto come forma, consapevole o inconsapevole, il senso del sacro.

Ma la tradizione cattolica ha sovente ravvisato nello Stato un nemico latente della struttura ecclesiastica, e talvolta della stessa dottrina religiosa.

Nell'agonismo, e nell'antagonismo, tra potere religioso e potere civile la preferenza del fedele era inevitabilmente per il primato dello spirituale.

Quando la sudditanza al potere civile fu accettata, lo fu in quanto essa era garantita dalla asserita fedeltà del potere civile al potere religioso; d'altra parte le repressioni del potere civile furono subite in vista della speranza nella giustizia soprannaturale.

Quando potere civile e potere religioso si identificarono la paura fece piegare gli animi e vi fu accettazione dello « Stato » in quanto nel potere civile fu ravvisata quella « sacertà » che gli veniva conferita dal beneplacito o dall'alleanza ecclesiastica.

In realtà, e in ogni caso, nella tradizione etnico-psicologica neolatina allo Stato non si è mai annesso prestigio, né autentica autorità: ed è per questo che nei popoli neolatini l'ordinamento democratico, per sua natura fragile e instabile, non può sussistervi che precariamente.

(Né d'altra parte si può qui dimenticare il formarsi di un occulto secolarismo che invocò il primato del potere civile; questo peraltro fu fenomeno più filosofico-ideologico che politico, anche perché fu « crisi di rigetto » nelle fasi successive all'alleanza tra potere civile e potere religioso).

Ben diversa è l'esperienza e la tradizione etnico-dottrinale sàssone. Nella storia politica moderna proprio quei popoli che per primi soffrirono l'iniziale anarchia protestante subirono successivamente la reazione d'autorità « sotto la forma più tirannicamente sociale » come riconosce lo stesso Maritain.

E tale è stata la pressione dell'autorità in questi popoli sàssoni che ancora oggi l'ordinamento democratico vi sussiste perché mutua da una tradizione etnico-storica un rispetto per l'autorità dello Stato tale che quelle democrazie, in tal modo corrette, ne ricevono stabilità ed efficienza.

L'identificazione, infatti, nel Principe del potere civile e del potere spirituale (cuius regio eius religio) — perché il significato di questa formula fu sostanzialmente l'identificazione dei due poteri nella persona del Principe — conferì autorità allo Stato anche se, per i principî dottrinali della Riforma, non estese il territorio del sacro, lasciato al culto segreto delle coscienze.

Queste osservazioni sono, come si dice oggi, « a monte » del giudizio storico-politico che si può dare sul fenomeno fascista; ma se sono a monte come indagine critica, esse però si rivelano come constatazione del tessuto etnico-psicologico dei popoli neolatini, le esperienze politiche dei quali sono contraddittorie e precarie.

E maggiormente se questi popoli si affidano agli instabili ordinamenti democratici fondati sulla fittizia autorità del numero e delle interscambiabili maggioranze (guidate sempre da una oligarchica minoranza di classe politica o sindacale come oggigiorno) anziché ad ordinamenti dello Stato che pur rispettando le formazioni naturali onde si compone un popolo, che non è mai massa, conferiscono autorità allo Stato, autorità che è fonte e inizio di ricomposizione sociale.

[Antonio Manfredi]

LIBRI - Rassegne

(*Dizionario degli istituti di perfezione,* diretto da GUERRINO PELLICCIA, 1962-68, e da GIANCARLO ROCCA, 1969, Edizioni Paoline, Roma, vol. V, 1978, pagine XXVI - colonne 1742, *Iona-Monachesimo).*

Claudio Leonardi, un anno fa, su *Renovatio* (1978, 1, pagine 114-116), presentava i primi quattro volumi del *Dizionario degli Istituti di perfezione* fino ad allora pubblicati: ne illustrava con acutezza le linee programmatiche, ideologiche e redazionali, e gli aspetti generali; ne coglieva con efficacia i pregi e le novità, né poche né trascurabili; e ne segnalava con discrezione, abituale insieme e puntuale, i difetti ed i limiti, non sempre comprensibili ma talvolta inevitabili. E' facile prevedere che i rilievi del noto medievista, condotti sulla base di quanto può essere considerato a buon diritto la metà dell'intera opera, conserveranno intatta la loro validità per l'opera completa: certamente la conservano per il V volume.

La numerosità delle voci (che si estendono dai singoli istituti e dai « movimenti » a raggio regionale e nazionale, ai loro fondatori e riformatori, ai toponimi, alle regole e costituzioni, alle riviste — *mais pas d'article sur les bibliothèques,* lamenta *Irénée Noye* sul *Bulletin de Saint-Sulpice,* 5, 1979, pagina 276 — e alla varia tematica religioso-socio-culturale d'interesse attuale) riesce a colmare, anche se non tutte, molte lacune delle opere analoghe precedenti, già notevolmente lontane nel tempo e scientificamente superate, e ad aggiornare in maniera soddisfacente lo studioso sulla situazione istituzionale e culturale moderna e contemporanea. La varietà e la numerosità degli autori (oltre 300 anche per il V volume, divisi in *specialisti* che, attraverso le voci da loro curate, riescono a stabilire « fili conduttori » di metodo e di giudizio « più o meno presenti e evidenti »; in *appartenenti* ai singoli istituti di perfezione, testimoni e protagonisti di realizzazioni storiche delle diverse forme di vita di perfezione cristiana; e in *componenti* la redazione, forse non sufficientemente numerosi ma evidentemente molto operosi nel « gran lavoro di unificazione » per una omogenea « impostazione storica

piuttosto che cronistica ed agiografica », e nella stesura diretta di molte voci — Giancarlo Rocca, nel V volume, ne firma diverse decine) e la varietà dei criteri di valutazione storica, che rispecchiano lo stato attuale della storiografia ecclesiastica, rappresentano un tentativo lodevole, anche se forse non completamente riuscito, di realizzare, in un legittimo pluralismo metodologico e di giudizio storico, « una piattaforma sufficiente di lavoro storiografico ». I principi programmatici o le « caratteristiche distintive» e cioè «una visione teologica..., una base storiografica moderna, il ricorso alla psicologia e sociologia », nell'attuazione che trovano nel *Dizionario* riflettono la profonda crisi di identità in cui si trovano oggi gli « istituti di perfezione » e denunciano le difficoltà tutt'altro che lievi che si incontrano, nel clima culturale contemporaneo, quando si voglia « comporre un'esigenza veramente storica e un'esigenza seriamente psicosociologica ».

Per un ulteriore fruttuoso approfondimento, sia dei caratteri generali dell'opera, come di alcuni aspetti particolari dei singoli volumi, rimando alla meditata analisi di Claudio Leonardi.

Qui mi limito ad esporre alcune brevi considerazioni di carattere generale, a proposito del *Dizionario* nel suo insieme: non a critica di esso, i cui meriti superano di gran lunga limiti ed imperfezioni, ma a conferma, eventualmente, della validità della sua impostazione programmatica, ideologica e anche redazionale, nella sottolineatura doverosa di qualche inadeguatezza nella realizzazione concreta. Aggiungerò poi, a parziale completamento di una voce del V volume, un breve profilo storico delle « Repentite » a Genova nei secoli XIII-XVI. So benissimo che l'impegno del *Dizionario* è quello di esporre quanto è « acquisito alla conoscenza storica attuale » (vol. I, pag. X): taluni autori, però, si rifanno anche a fonti archivistiche inedite: questo precedente legittima la pubblicazione da parte mia, in occasione di un discorso sul *Dizionario*, dei risultati di diversi anni di ricerche, nella speranza di fare cosa utile, a qualcuno.

2. - Nell'introduzione generale dell'opera (vol. I, pag. XI), Giancarlo Rocca sottolinea una delle caratteristiche del *Dizionario* nei confronti delle iniziative analoghe precedenti del Hélyot e del Heimbucher, la « visione teologica della vita religiosa », cioè, se si capisce bene, della genesi e della storia di essa, nelle motivazioni, nei fatti e nelle realizzazioni concrete delle varie forme di perfezione cristiana e religiosa dei 4000 istituti elencati, negli individui e nelle comunità.

Questa prospettiva teologica si impone, per la natura stessa dell'istituto di perfezione: come cogliere, altrimenti, l'essenza

della perfezione cristiana e della vocazione soprannaturale ad essa nelle forme canonizzate dalla Chiesa? Inoltre, non hanno forse avuto, storicamente, una visione teologica e non hanno forse agito solo in base ad una visione teologica dell'uomo e del mondo, dell'impegno del cristiano nel mondo, per la « ricapitolazione » di esso in Cristo (Col. 1, 20), e del rifiuto del mondo da parte del cristiano, per la salvezza della propria anima (Mat., 16, 24-27), i fondatori di istituti di perfezione, santi o non ancora santi? La visione teologica della vita religiosa e del mondo scaturisce dalla « cosmologia cristiana » e dalla « teologia delle realtà terrene » della *Gaudium et spes* e, insieme, dalla dottrina sulla vita di perfezione della *Perfectae caritatis*, nel solco della Rivelazione (Giov. 1, 10; 3, 16; 7, 7; 15, 18, 19; 17, 5, 17, 18; Mat. 16, 26; Giac. 1, 27, 4, 4; 1 Cor. 1, 20; 2 Cor. 4, 4; Rom. 3, 12; 12, 2; Att. 17, 24). Ed è il principio che motiva la considerazione riservata nella costituzione apostolica *Sapientia christiana* alle scienze umane. Ora avere una « visione teologica della vita di perfezione », in concreto, significa che tale visione preceda, come motivo ispiratore, lo studio; accompagni e motivi, come animazione, l'impiego corretto di tutte le discipline umane necessarie (di ricerca, di critica e di esposizione), senza pregiudicarne l'autonomia di ambito e di metodo; interpreti, come ragione ultima e esaustiva, secondo i suoi criteri e i suoi metodi, fatti, persone, risultati. In un'opera fondamentalmente di storia, e di storia della Chiesa, come è il *Dizionario*, la visione teologica deve essere presente, e non solo come elemento « culturale » latente, anche quando non sembra necessaria, come nella seconda delle tre fasi sopra ricordate, quella relativa all'impiego corretto delle scienze umane. In particolare, poi, in una storia degli « Istituti di perfezione cristiana », la visione teologica si concretizza nel ricercare, nel porre in evidenza e nel giudicare i rapporti concreti, di fedeltà o di infedeltà, di individui e di comunità, nei confronti di quella realtà spirituale che è la vocazione cristiana alla « ricerca di Dio ». Per cui, una semplice ed esatta ricostruzione cronologica di fatti e persone « importanti », una « mappa » dettagliata dei beni fondiari, una « rete » più o meno fitta di rapporti politici, culturali, ..., non esauriscono le esigenze della visione teologica di un istituto di perfezione. Ci vogliono senz'altro tutte queste ricerche e ricostruzioni; ci vogliono anche tutte le interpretazioni socio-politico-economiche delle varie culture moderne; ma, oltre i cartari, i livellari, gli inventari, ..., bisogna interrogare anche altre fonti, come, ad esempio, « gli epistolari, i florilegi, ..., le composizioni liturgiche, i rotoli funebri... », bisogna rivalutare « gli studi ... della storia della spiritualità e dello sviluppo della coscienza teologico-culturale di

individui e di comunità nelle varie epoche e nelle diverse regioni » (B. BAROFFIO, *Il significato di una « Storia monastica »*, *Renovatio*, 1974, 4, pagine 582-3); bisogna integrare, e questo spesso significa « correggere » dimostrandone l'inadeguatezza, i moduli interpretativi socio-politico-economici con i moduli teologici.

Non sembra che tutti gli autori del *Dizionario* abbiano avuto sempre la preoccupazione di questa visione teologica: l'assenza di essa si nota maggiormente nelle voci « biografiche » e « cronologiche »; le voci « tematiche », invece, sono più soddisfacenti al riguardo.

L'assenza di visione teologica, come mentalità diffusa anche presso storici e biografi di uomini e di istituti di perfezione, appare, addirittura come un malinteso senso di essa, anche nei numerosi casi di « trionfalismo », di atteggiamento ad ogni costo giustificatorio e manipolatorio, denunciati dalla redazione (vol. I, pagine XIV-XV) e ai quali la redazione stessa ha cercato meritatamente di ovviare, col risultato però di offrirci spesso voci « non tanto storiche, quanto informative ». Talvolta la visione teologica sembra più giustapposta e accostata, o solo accennata, che integrata in quanto necessariamente richiesta dall'inadeguatezza delle altre visioni (si vedano, ad esempio, i tre paragrafi della voce *Maddalene*, vol. V, colonne 801-813). Può darsi che questo fatto, cioè questa mancata integrazione necessaria, sia dovuta allo stato attuale della cultura teologica e della storia ecclesiastica: se così fosse, il *Dizionario*, tra i tanti meriti che gli vengono a buon diritto riconosciuti, avrebbe anche, suo malgrado, quello di costituire un'ulteriore, e non ultima, dimostrazione della necessità di un ripensamento teorico dei rapporti tra la Storia della Chiesa e la Teologia, della necessità di trovare una saldatura, per la completa e valida comprensione dei risultati di uno studio sulla Chiesa, oggetto della storia e insieme della teologia, tra l'autonomia metodologica *humanarum artium et scientiarum, quae in suo quoque ambitu utantur oportet propriis principiis et propria methodo* (Vat. I), e la fede *(credo in ... Ecclesiam)*.

Un discorso a parte meriterebbero l'inserzione e la trattazione della vita « monastica » o della vita ascetica, individuale e comunitaria, presso le religioni non cristiane, in rapporto proprio al principio generale della « visione teologica », affinché le motivazioni addotte per tali inserzione e trattazione non sembrino vaghe (« l'attuale clima ecumenico ») o solo pratiche (« sarebbe stato difficile trovare altrove una documentazione sufficientemente vasta e completa ». vol. I, pagina X): cfr. ad esempio, D. ACHARUPARAMBIL - L. PIERIS - D. DAVAMONY, *Il Mo-*

nachesimo in India, in *Il Monachesimo nel Terzo mondo,* Atti del Convegno a Fabriano, Edizioni Paoline, Roma, 1979, pagine 163-221, dove si tenta una « valutazione teologica » del monachesimo indù.

3. - Giancarlo Rocca, sempre nell' introduzione generale (vol. I, pagina X e seguenti) elenca alcune volute omissioni, imposte necessariamente dall'economia dell'opera. Sono omissioni comprensibili, con motivazioni valide. Accanto a queste omissioni denunciate dalla redazione, ne vorrei porre un'altra, che anch'io ascrivo tra quelle imposte necessariamente dall'economia dell'opera, ed è quella relativa alle opere analoghe e precedenti al nostro *Dizionario.* Il Rocca cita l'*Histoire des ordres monastiques* di P. Hélyot, e *Die Orden und Kongregationen der Katholischen Kirche* di M.I. Heimbucher: ma ce ne sono altre, come il Bonanni, il Coronelli, ... E' vero che costoro sembrano avere come merito principale quello ... iconografico, nei limiti della sensibilità, dell'esigenze culturali e delle conoscenze storiche dei secoli XVII e XVIII; però, essi, col pretesto di darci, in eleganti incisioni, le riproduzioni degli abiti dei vari ordini religiosi maschili e femminili del loro tempo, non tralasciano di offrirci anche informazioni storiche e bibliografiche di un certo interesse, tanto più, poi, che il *Dizionario* li utilizza, molto opportunamente, riproducendo talune loro incisioni (ad es. vol. I, col. 406, vol. II, col. 1267, vol. III, coll. 231, 232,249, ...), e qualche autore probabilmente se ne serve, senza citarli. Un utilizzo più ampio, nel rifiuto ovviamente dello stile agiografico, avrebbe permesso di ampliare talune voci nel *Dizionario* troppo limitate: ad esempio, alle poche righe sulle Maddalene di Roma (vol. V, col. 805) si sarebbero potute aggiungere le notizie del Bonanni sulle Maddalene del monastero di San Giacomo, presso Porta Settimiana, che avevano abbandonato, nel 1628, il monastero di S. Maria Maddalena, sulla via Flaminia, per vivere « più santamente », e che all'inizio del secolo XVIII erano una cinquantina (F. BONANNI, *Catalogo degli ordini religiosi della Chiesa militante* — in duplice redazione, latina e italiana — vol. II, Roma, 1707, pag. XI).

Una trattazione, poi, delle voci relative a questi autori (Hélyot, Heimbucher, Bonanni, Coronelli, ...), con una esposizione critica delle loro opere, avrebbe reso ancora più evidenti lo stacco del *Dizionario* da essi, e i progressi realizzati in questo genere di pubblicazioni.

Non si può pretendere, ovviamente, che nella vastissima bibliografia che gli autori delle singole voci hanno consultato, non si incontrino talvolta omissioni e dimenticanze. Ne segnalo una,

a proposito dei *Flagellanti.* Il Cecchini, che si dimostrò profondo conoscitore dell'argomento e convinto animatore dei convegni perugini in proposito, tralascia, negli *itinera* dei Flagellanti nelle varie regioni, le processioni di Ventimiglia (vol. IV, colonne 60-72), a suo tempo segnalategli:

Mille ducenteno decies curenteque seno / anno natalis Domini, fit gratia talis: / verberibus laudes Christo gens nuda canebat, / atque suas fraudes et crimina viscere flebant / atque cantuatim, signo crucis anteriore, / pergere terratim Christi patiuntur honore (Momenti di storia e arte in Liguria, Genova, 1963, pag. 112, nota 36).

I. Noye *(Bull. de Saint-Sulpice* cit., pag. 277) giustamente mette in risalto anche gli aspetti tipografici del *Dizionario:* « *la présentation ... est très soignée, avec un texte très lisible, des cartes et tableaux bien clairs et une illustration fort bien choisie,...* ». Questi riconoscimenti sono meritati e rimangono validi anche se si devono rilevare alcune sviste: ad esempio, nel vol. I, alla colonna 746, nella bibliografia, si legge *Annali ecclesiastici della Liturgia,* al posto di *Annali ecclesiastici della Liguria;* nel vol. V, alla colonna 76, righe 15-16, si legge *per-sono giuridica,* al posto di *per-sona giuridica;* e, sempre nel vol. V, mentre alla colonna 803, riga 26, si afferma che un lascito del vescovo di Avignone, Zoen, per una istituzione per le Maddalene di Bologna, è del 1257, alla colonna 806, riga 9, si dice che lo stesso è del 1250.

4. - Nel *Dizionario,* la trattazione della voce *Maddalene* è articolata in tre paragrafi: i primi due sono dovuti a A. Martines Cuesta, il terzo a J. Leclercq. Nel paragrafo 1 si traccia un breve profilo storico delle varie fondazioni monastiche per le prostitute pentite sorte in Francia, in Italia, in Germania e, in Oriente, in seguito alle conquiste dei Crociati, ad Acri, ad Antiochia di Cipro e in altre località, dal secolo XII in poi; il paragrafo 2 si diffonde nella ricostruzione della storia, dell'organizzazione e della varia attività dell'Ordine, sorto in Germania, delle *Sorores Poenitentes Beatae Mariae Magdalenae,* dalla prima metà del secolo XIII ai nostri giorni; nel paragrafo 3, semplicemente « accostato » ai primi due (quasi a conferma dell'osservazione di Claudio Leonardi circa le difficoltà che si incontrano volendo comporre tra loro esigenze storiche ed esigenze psicosociologiche), si accenna ad alcuni aspetti anche sociali che accompagnano l'interessamento evangelico della Chiesa per le prostitute pentite, aspetti che si possono ricondurre ad un movimento generalizzato per la promozione della donna, o Frauenbewegung, con inizio nel secolo XII, e che contemplano varie soluzioni

per il recupero delle prostitute pentite: da una generica rieducazione per l'inserimento nella condizione familiare normale, all'acquisizione di un « minimo » di onorabilità attraverso la scelta di una vita in comune con donne oneste, fino all'offerta, anche ad esse, della possibilità di realizzare, in casi particolari, una eccezionale vocazione di santità nella vita religiosa. Nello stesso paragrafo 3, poi, vengono ricordate le diverse posizioni giuridiche che potevano occupare le prostitute pentite nelle case religiose gestite da monache o costituite per loro.

Per quanto riguarda le iniziative sorte in Italia, nel Medio Evo, il *Dizionario* ricorda le fondazioni di Roma, Viterbo, Messina e Bologna.

Il reperimento di numerose fonti (di cui proprio ora si sta curando l'edizione) in biblioteche e archivi non solo italiani, ci permette di illustrare le vicende, lo spirito e l'organizzazione del monastero genovese di Santa Maria Annunciata o delle Convertite o delle Repentite, dalla prima metà del secolo XIV al secondo decennio del secolo XVI.

A Genova, si hanno notizie di Maddalene o Repentite dalla seconda metà del 1200. A quell'epoca si doveva trattare di iniziative diverse, indipendenti tra loro e limitate nel tempo, come la storia dimostra essere stato per iniziative analoghe in altre città d'Italia dedite ai traffici, come Messina, o frequentate da gruppi numerosi e particolari, come lo studio di Bologna. Nel 1264, nel testamento di una certa Alda del fu Ottone Adalardo, vengono nominate le *domine seu repentite de Faxolo,* un quartiere nord-occidentale della città. Un secolo dopo, nel 1384, nel testamento di Angelina del fu Gabriele *de carrubio de Casanova,* si benefica un ospedale *de Repentitis,* probabilmente posto lungo il Bisagno, in Terralba, all'ingresso della città dall'entroterra. Si ignorano la reale natura religiosa di queste Repentite, la loro organizzazione interna, la loro consistenza numerica e patrimoniale, la loro attività.

L'iniziativa più importante, per organizzazione e durata, è quella che fa capo al monastero di Santa Maria Annunziata *de Murcento,* nella parrocchia di Santo Stefano, nella parte nord-orientale della città, fuori le mura. Le fonti superstiti consentono la ricostruzione di tre momenti particolari nella relativamente lunga vita di esso: la fondazione, avvenuta intorno al 1346; la riforma, a seguito di una visita canonica, con lo strascico di un conflitto giurisdizionale tra l'abate di Santo Stefano e l'arcivescovo di Genova, tra il 1376 e il 1400; la soppressione delle Repentite mediante la loro unione con altri monasteri femminili, nel secondo decennio del 1500.

La fondazione di Santa Maria Annunciata si colloca tra

due avvenimenti notevoli per Genova: il primo è decisamente religioso, ed è la presenza a Genova e la predicazione, nel 1346, di Santa Brigida, con una decisa e documentata ripresa di vita cristiana; il secondo viene letto, almeno come ipotesi, religiosamente e teologicamente anche dal Boccaccio, ed è la « peste nera » del 1348, « per le nostre inique opere da giusta ira di Dio a nostra correzione mandata sopra i mortali ».

Eliana di Guido, vedova di Ansaldo da Voltaggio, probabilmente nel 1346, acquista alcune case parzialmente diroccate con l'intenzione di erigervi un monastero, nel quale raccogliere, col consenso dell'arcivescovo di Genova Iacopo di Santa Vittoria, *mulieres peccatrices* strappate dal *fomite peccati* e riportate *in via salutis*. Ella vuole dare inizio ad una istituzione duratura, capace di reggere *perpetuis temporibus*, e per questo si appoggia al monastero benedettino di Santo Stefano, entro i confini della parrocchia del quale si veniva a trovare l'erigendo monastero, e concede all'abate *pro tempore* il iuspatronato *in spiritualibus*, riconoscendolo come *visitator et corrector*.

L'iniziativa di Eliana, probabilmente favorita anche dai due avvenimenti surricordati, ha buon esito, nonostante un prudente pessimismo iniziale, che aveva spinto Eliana a garantirsi il futuro, in caso di fallimento, con la promessa di essere accettata tra le *domine* dell'ospedale di Santo Stefano, vita natural durante, in cambio della concessione della proprietà sulle case destinate al convento. Nel 1349 le monache, cioè le prostitute pentite e viventi sotto la regola religiosa, sono 14; gli statuti particolari o costituzioni, che adattano alle esigenze proprie del nuovo monastero la regola di San Benedetto nella redazione abbracciata dagli Umiliati, sono approvati, per la seconda volta, dall'autorità ecclesiastica cittadina, alla stessa epoca.

All'origine della decisione di Eliana di Guido non c'era soltanto la conoscenza precisa di una favorevole situazione sociale, ma c'erano diverse e profonde convinzioni religiose e teologiche. Ella non solo constatava che *multe mulieres a sordicie peccati luxurie declinarent, si locus adesset*, ma era convinta che, se la situazione generica di peccato è schiavitù, in un modo tutto speciale è schiavitù la condizione della prostituta; che se Cristo è venuto a liberare l'uomo dalla schiavitù del peccato, è venuto a liberare anche le prostitute; che l'efficacia della grazia è universale e opera ovunque trovi fede e pentimento *(ut qualitercumque, in hoc seculo quis renatus fuerit, fidem perfectam habeat, committendo se ad ipsum, de suis facinoribus et delictis misericordiam assequatur);* e che la prostituta pentita non è, più di altri, indegna nemmeno della eccezionale grazia della vocazione alla perfezione della vita religiosa, dal momento che Cristo, no-

stro redentore, per darcene la dimostrazione, *non solum de alienigenis, sed etiam de adulterinis comistionibus nasci voluit.* Nell'esposizione delle motivazioni dottrinali che stanno alla base dell'iniziativa di Eliana di Guido, non si trova nessun accenno alla vita e all'esperienza religiosa di Santa Maria Maddalena, con i facili e umilianti sottintesi e richiami di peccato e di penitenza, come si possono trovare all'origine di iniziative analoghe contemporanee e successive, per cui, nella Chiesa, si venne motivando e generalizzando la denominazione di *Maddalene* per tali convertite. Anzi, vi si potrebbe addirittura notare un cristiano atteggiamento di *Frauenbewegung,* o promozione della donna: il peccato di queste infelici è come ogni altro peccato, ed esse non sono, farisaicamente, più infami di altri peccatori: nella storia della salvezza, la liberazione dalla schiavitù del peccato non inizia, per le prostitute, con l'accoglimento della Maddalena, da parte di Gesù, durante la cena di Simone il lebbroso, ma, come per tutti gli altri peccatori, inizia con l'incarnazione del Verbo, nel momento dell'annuncio dell'angelo a Maria Vergine: per questo il monastero si chiamerà, *perpetuis temporibus,* di Santa Maria Annunciata, non di Santa Maria Maddalena e le monache avranno una particolare venerazione per la Vergine Santissima, sotto questo titolo.

Le 14 monache, oltre Eliana di Guido, presenti nel monastero nel 1349, con le loro varie provenienze geografiche rispecchiano la varia composizione demografica di Genova, caratteristica di una città commerciale: ci sono monache dei quartieri della città (Ravecca e Domocolta) e del contado (Quezzi), delle riviere (Rapallo) e dell'entroterra (Torriglia), di Firenze, di Cortemiglia e della Lombardia. Alcune di esse sono entrate in monastero, e quindi si sono pentite, in età giovane, dal momento che 35 anni dopo, nel 1384, sono ancora vive; una è ricordata solo col nome di battesimo, senza nemmeno il toponimo, quasi ad indicare, forse, un'infima estrazione sociale. Nel 1384, quando le monache hanno superato il numero di trenta, il mosaico geografico dei luoghi di origine si è ulteriormente arricchito: accanto a monache che provengono ancora dai vari quartieri di Genova, da Torriglia e da Firenze, ne troviamo altre che provengono da Asti, da Parma, dalla Sicilia, da Moneglia, da Chiavari, da Camogli, da Ronco Scrivia, da Savona, da Bargagli. Contemporaneamente si modifica la situazione relativa all'estrazione sociale: si incontrano monache che provengono dalle famiglie Spinola, Doria, De Mari: si vede che, ad un certo momento, non venne più applicato rigorosamente quel paragrafo degli statuti del 1349, in cui si stabilisce che *in predicto monasterio non recipiantur nixi mulieres que fuerint de publicis peccatricibus.* In tal

caso, bisognerebbe ammettere allora che, contrariamente alla volontà della fondatrice, anche nel monastero di Santa Maria Annunciata si sarebbe verificata la situazione comune a tante altre istituzioni del genere, dove, accanto a monache, prima prostitute, si vennero a trovare anche monache provenienti da ambienti e professioni oneste.

Gli statuti del 1349, che ci danno la fisionomia iniziale del monastero dell'Annunciata, nello spirito voluto dalla fondatrice, si articolano in 20 paragrafi. I diversi formulari e le diverse motivazioni che introducono i singoli paragrafi sembrano tradire redattori diversi (probabilmente Eliana di Guido e le prime monache saranno state assistite in questo compito dai benedettini di Santo Stefano); certi personalismi, che riguardano mansioni, poteri e privilegi di Eliana (spiegabili con le particolari esigenze degli inizi), uniti ad una evidente disorganicità, a una certa incompletezza e a numerose ripetizioni, danno a questi statuti un carattere di provvisorietà: ma non abbiamo eventuali statuti definitivi.

Comunque, nonostante queste caratteristiche limitative, gli statuti del 1349 offrono un quadro abbastanza chiaro del monastero, *in spiritualibus* e *in temporalibus*. Vi si parla, oltre che del titolo ufficiale del monastero e delle speciali prerogative di Eliana *incoatrix*, a cui si è già accennato, anche del iuspatronato, della clausura, dell'accettazione delle aspiranti alla vita religiosa, del digiuno settimanale e quaresimale, del cibo, del lavoro manuale, del silenzio, del parlatorio, della carità fraterna, dell'obbedienza, della preghiera corale, della regola di San Benedetto, adottata nella redazione degli Umiliati, della elezione della priora dopo la morte di Eliana e della riforma degli statuti in futuro.

I paragrafi degli statuti sono talvolta introdotti o accompagnati da motivazioni. Esse ci rivelano la « saggezza » pedagogica e spirituale di Eliana e delineano lo spirito caratteristico del suo monastero. Si tratta di motivazioni di vario genere: ce ne sono di derivazione scritturistica, ce ne sono di genericamente ascetiche, e non ne mancano nemmeno alcune di semplice buon senso: si accettano in convento le peccatrici pentite *cum de peccatorum conversionibus angeli gratulantur;* si raccomandano il silenzio e il lavoro manuale *cum lingua sit plurimum reffrenanda* e l'*ociositas est inimica anime;* si deve praticare il digiuno settimanale e quaresimale e limitarsi a due pasti giornalieri in quanto il corpo deve stare *in servitute spiritus;* va praticata l'obbedienza *cum membra debeant subsequi caput;* va curata nel modo migliore la preghiera corale *cum communis laus et devotio sit Deo plurimum accepta;* si deve praticare la carità fraterna *cum ancillas Dei litigare non deceat.* Quest'ultima

espressione, *ancilla Dei,* usata solo in questa occasione, richiama l'*Ecce ancilla Domini* della Vergine Annunciata, a cui è dedicato il monastero, e l'*ancilla* del Magnificat, è più vicina all'evangelico *servus,* e più opportuna dell'espressione *sponsa Christi.*

La preferenza per motivazioni umane, di buon senso e genericamente ascetiche, anche quando sarebbe stato facilissimo rifarsi a citazioni evangeliche (ad esempio, alle numerosissime affermazioni scritturistiche sull'obbedienza di Cristo, a proposito della necessità dell'obbedienza monastica) non può, ovviamente, essere interpretata come ignoranza o come carenza spirituale in Eliana, che aveva dimostrato già di conoscere molto bene tutta la genealogia di Gesù presso Matteo, con i riscontri del Vecchio Testamento: ma va intesa, piuttosto, come manifestazione della particolare metodologia pedagogica attuata da Eliana nella formazione delle sue monache. Ella non poteva ignorare l'ambiente di provenienza, le abitudini contratte, la mentalità diffusa delle pentite: una «promozione», vera e duratura, di esse doveva incominciare da una rieducazione semplicemente umana; la vocazione alla perfezione della vita monastica doveva poggiare su una ricostruita personalità umana normale. E, in questa fase iniziale di formazione, era opportuno il buon senso, efficace il ragionamento umano. E' per lo stesso motivo, credo, che Eliana in alcuni paragrafi degli statuti denuncia dettagliatamente certi difetti da evitarsi: nel paragrafo della carità fraterna, ad esempio, ella impone alla priora di punire *secundum modum culpe* (ed è l'unica volta in cui si parla di punizione negli statuti) chi viola la carità *provocando turpibus verbis vel inhonestis, ... blasphemias aut glaves iniurias proferendo, ... preterita peccata aut deffectus preteritos exprobrando,* ... Questi « dettagli » e queste raccomandazioni possono stupire e suscitare una certa perplessità nei lettori moderni, ma allora e per persone provenienti da quegli ambienti, erano necessari: alcuni anni dopo una monaca (la priora) verrà accusata dalle consorelle di usare il linguaggio delle *viles mulieres pustribuli.*

Legati, in parte, alla situazione particolare sono anche gli insistenti richiami alla necessità della clausura più completa: *monache perpetue sint clause,, ..., perpetuo remaneant clause,... nulla occasione possint exire,...; numquam valeant exire,...;* e alla obbedienza: *quelibet ... exercere debeat opera ... sine murmuracione, ..., omnes obedientias ... quelibet ... sine murmuracione debeat adimplere, ...,* o, equivalentemente, *quelibet ... debeat contentare.*

Secondo questi statuti, l'organizzazione gerarchica interna del monastero si limita alla figura e alle prerogative, straordinarie, della fondatrice, la quale, *cum honesta comitiva,* può en-

trare e uscire dal monastero e provvedere a tutto il necessario, per la costruzione e la manutenzione di esso e il mantenimento delle monache. La fondatrice è anche priora. Non si parla di altre autorità né di *officiales*. Altri silenzi avvolgono la vita sacramentaria: non si dice né quante volte all'anno le monache devono confessarsi e comunicarsi né quando devono ascoltare la S. Messa, al di fuori dei giorni di precetto. Queste lacune degli statuti dovevano, necessariamente, essere colmate da disposizioni generali della regola benedettina in vigore presso gli Umiliati. Alla preghiera privata è riservato un accenno, quando si parla del grande silenzio da compieta a terza: dal tramonto all'alba si deve osservare il silenzio *ut si qua voluerit orare ... per alias non possit impediri*. Non si promulga nessuna disposizione particolare a proposito dell'abito, della mensa, dei capitoli comunitari, ... L'unica distinzione tra le monache che gli statuti sembrano accettare, e *ad tempus*, è quella tra le istruite e le non istruite, cioè tra quelle che sanno leggere, e quindi possono partecipare alla vita corale con il canto dell'ufficiatura, e quelle che non sanno leggere: costoro, in attesa di imparare a leggere, sono obbligate a recitare, durante le varie ore canoniche, un congruo e stabilito numero di *Pater* e *Ave*. Si prescrive anche, negli statuti, che si prepari la redazione di un manuale, *formula*, per il canto dell'ufficiatura: non ci è arrivato niente in proposito.

Un'altra disposizione che rivela la saggezza di Eliana di Guido è la penultima, quella che autorizza le monache a scegliere, alla morte di Eliana, come priora *unam bonam mulierem extra monasterium:* nell'eventualità, tutt'altro che ipotetica, che nessuna delle monache presenti al momento della stesura degli statuti possa acquisire le doti necessarie per ricoprire degnamente tale responsabilità.

5. - Trent'anni dopo la fondazione, il monastero di Santa Maria Annunciata si è consolidato sotto diversi aspetti. L'organizzazione gerarchica interna è completa, sia per le *auctoritates* come per le *officiales*. Accanto alla priora agiscono la sottopriora, due decane o amministratrici, due portiere, che esercitano a giorni alterni, una *canevaria* o dispensiera, una sagrestana e una *camerlenga priorisse*, dalle incerte mansioni. La struttura muraria, anche fatiscente, degli inizi, è diventata un complesso funzionale, dotato di parlatorio, di refettorio, di dormitorio, di chiesa con diverse cappelle (una delle quali è dedicata a Santa Maria Egiziaca ed è protetta da una cancellata in ferro) e con un campanile, di infermeria e di dispensa. Le monache, una trentina, conducono una vita scandita dal canto delle ore canoniche diurne e notturne; dai capitoli giornalieri, durante i quali si leggono le costituzioni e le regole, si prega per i benefattori e si puniscono

le colpevoli; dai due pasti presi comunitariamente, in silenzio, nell'ascolto della lettura della Bibbia; esse si sono date un abito monacale proprio, di lana per l'inverno e di lino per l'estate, sotto il quale portano un *pannum de stupa;* dormono in dormitorio *indute* cioè *cum camixia linea,* su sacconi, *festonibus* o *strapontis,* eccetto la priora, che ha una sua camera; sono divise in professe o *de vello* e in novizie, e le professe possono essere *tacite vel expresse;* godono di una entrata annua di circa 100 lire di genovini.

Ma non tutto andava bene. All'abate di Santo Stefano, iuspatrono del monastero, che allora era Giovanni da Orio, morto in concetto di santità e tuttora chiamato « beato » anche se non è mai stato canonizzato (cfr. G. ODICINI, *L'Abbazia di S. Stefano a Genova - Mille anni dalla ricostruzione a oggi,* Pagano, Genova, 1974), erano giunte, *fama publica,* voci poco rassicuranti sull'osservanza regolare e sull'armonia tra le monache. In forza del iuspatronato, che gli riconosceva la funzione di *visitator et corrector,* egli dispose per una visita canonica tra l'agosto e il novembre del 1376; tale visita canonica ebbe i momenti più importanti nell'interrogatorio delle monache su un questionario piuttosto ampio *circa spiritualia* e *circa temporalia,* nella sospensione dall'ufficio della priora Limbania Capurro riconosciuta « indegna », e nella reintegrazione della detta Capurro nell'ufficio dopo l'umile ammissione delle sue colpe e la dimostrazione della natura calunniosa di alcune delle accuse mosse contro di lei. Il beato Giovanni da Orio si preoccupa soprattutto dell'osservanza della obbedienza, della povertà *(an proprietarie sint),* della castità *(an continenter vivant);* poi dell'assiduità al coro e ai capitoli, dell'osservanza dell'astinenza, del digiuno, del silenzio e della clausura; della presenza ai pasti e in dormitorio, dell'uso dell'abito monacale, della mortificazione in genere, del comportamento della priora, delle officiali e delle monache in generale; e, infine, dell'amministrazione economica del monastero, dell'esercizio dell'ospitalità e dell'assistenza agli ammalati. Nel questionario dell'abate non si ha nessun accenno alla vita sacramentaria, come non ce ne sarà nemmeno nelle risposte delle monache.

Vengono inquisite quasi tutte le monache, alcune delle quali sono presenti nel monastero dalla fondazione. Il quadro della situazione, spogliato dei « si dice » e dei « *videtur* », cioè dei pettegolezzi e delle fantasie prive di fondamento, è abbastanza preoccupante, ma è più il frutto di una situazione momentanea, ancora agli inizi, che di uno stato continuato, più la conseguenza del malgoverno della priora Limbania Capurro, da poco succeduta all'ottima Petrina Negrina, che di una corruzione generale.

Le monache non osservano l'obbedienza e il silenzio come dovrebbero; pur *pauperrime,* tanto che non possono praticare l'ospitalità e sono costrette spesso a mangiare solo *panem et cothinam, sine companatico* e a impegnare arredi sacri specialmente in occasione di carestie, esse non osservano la povertà perché quasi tutte hanno il *proprium,* un peculio personale, anche se *de licentia priorisse;* alcune sono spesso *ad fenestras* del monastero, in parlatorio, perché hanno *devotos,* sia laici che chierici; una volta un frate è stato visto in chiesa con *totam suam raubam de dorso alzatam;* una certa Luchina da Portovenere, monaca da sette anni e *tacite* professa, aveva abbandonato il monastero, *de licentia monialium tamen,* perché non sopportava la vita regolare e minacciava di impiccarsi, *se suspenderet per gulam,* se non l'avessero lasciata andare: inoltre, questa, *erat fur, infamis et incorrigibilis;* e infine un certo Iacobo da Torriglia, nipote della priora, taverniere, veniva spesso in convento violando la clausura. Però sono tutte assidue alle ore canoniche, ai capitoli e puntuali ai pasti, durante i quali si legge, e tutte convengono che non era mai successo niente di grave contro l'onestà.

La colpa di questo momento di rilassatezza spirituale era della nuova priora: costei, *donna impia, sine misericordia, lingossa, garrulosa,* che non faceva altro che *cridare et garrulare indebite et iniuste tota die, sicut faciunt viles mulieres pustribuli,* dava cattivo esempio, sia violando la clausura, ricevendo immotivatamente il nipote Iacobo da Torriglia, sia trattenendo buona parte delle elemosine che venivano date per il monastero; inoltre, teneva presso di sé, a suo esclusivo servizio, una schiava di nome Maria, che ingiuriava impunemente le altre monache; non sapeva recitare l'ufficio divino; rifiutava di obbedire all'abate di Santo Stefano e all'arcivescovo, proclamando *quod dominus archiepiscopus Ianuensis nec dictus dominus abbas nichil habent agere cum ipsa nec cum monasterio, quia vice imperatricis est, et ipsa est domina monasterii sui ita bene sicut ipsi domini archiepiscopus et abbas sunt domini ipsorum archiepiscopatus et abbatie;* seminava discordia in monastero.

Posta di fronte a queste accuse e invitata dall'abate a difendersi, Limbania Capurro in parte ammise le proprie colpe, in parte le negò, accusando a sua volta le altre monache. Il saggio Giovanni da Orio, come non aveva accolto i pettegolezzi e le fantasie delle monache durante l'inchiesta, così non si convinse della completa innocenza della priora, e la sospese dall'ufficio, *ad suum beneplacitum,* elesse due *yconome* al suo posto, *ad interim,* e promulgò due decreti: col primo ridusse ad un anno la durata di ogni *officium,* obbligando tutte le *officiales* ad un

rendiconto davanti alla comunità, alla scadenza del mandato; col secondo ribadì la clausura, stabilendo una serie dettagliata di norme per la salvaguardia di essa durante le necessarie visite dei medici, dei *laboratores portantes victualia* e dei *barbitonsores.*

Un mese dopo, l'abate di Santo Stefano, sulla scorta delle testimonianze positive delle monache e del pentimento dimostrato *operibus* dalla Capurro, reintegrò costei nella carica di priora, ponendo termine, così, a questo triste periodo.

Limbania visse ancora un paio d'anni. Alla sua morte, le monache elessero la nuova priora ricorrendo al compromesso nella persona dell'abate di Santo Stefano. L'elezione della priora avveniva secondo una procedura piuttosto laboriosa. Intanto, era richiesta l'età canonica e la nascita da legittimo matrimonio; la monaca eletta chiedeva la conferma dell'elezione all'abate di Santo Stefano che, prima, faceva bandire la nomina nella chiesa di Santa Maria Annunciata, perché, chiunque avesse avuto ragioni da opporre circa la persona dell'eletta o il modo dell'elezione, si presentasse e le esponesse entro tre giorni; scaduto tale termine, l'abate confermava l'elezione con la rogazione di un atto confermato col suo sigillo, concedeva all'eletta il governo del monastero *in spiritualibus et in temporalibus* imponendo alle monache l'obbedienza alla nuova priora e immettendo, o facendo immettere da un suo delegato, l'eletta *in corporalem possessionem dicti monasterii per pannos altaris, funes campanarum, vectes hostiorum, et stalando ipsam in choro et in capitulo dicti monasterii;* la nuova eletta giurava obbedienza all'abate, fedeltà alle regole e alle costituzioni, difesa dei beni del convento, alla presenza di tutte le monache che le baciavano, in ginocchio, la mano.

Fino alla fine del sec. XIV la vita del monastero di Santa Maria Annunciata dovette svolgersi regolarmente.

Nell'anno 1400 si verificò un incidente tra l'abate di Santo Stefano e l'arcivescovo della città. Il beato Giovanni da Orio, ancora lui, ma ormai gravemente infermo, aveva sospeso dall'ufficio la priora Petrina da Varese, anche, forse, a causa di discordie scoppiate di nuovo all'interno del monastero. La priora, sentendosi ingiustamente trattata, e non potendo recarsi dall'abate, che soggiornava presso l'abbazia della Cervara, per i pericoli per la sua incolumità personale e onestà, a causa dell'epidemia e *propter dissolucionem personarum et hominum civitatis et diocesis,* si appellò all'arcivescovo per la revoca della sospensione. Ci fu uno scambio di diffide tra l'arcivescovo e l'abate, ma non ci è arrivata la documentazione della conclusione dell'incidente.

Durante tutto il Quattrocento il monastero aumentò i propri beni investendo somme nelle varie compere (tanto da potere,

alla fine del secolo, acquistare l'oratorio di San Defendente) e la priora ottenne il privilegio di nominare un cappellano, da approvarsi dall'abate di Santo Stefano.

6. - Il secolo XVI vede la fine del monastero di Santa Maria Annunciata e, contemporaneamente, il sorgere in città di un'altra iniziativa benefica per le Maddalene.

Il monastero di Santo Stefano era passato in commenda, e al commendatario era stato ceduto anche il iuspatronato sulle monache dell'Annunciata. Era commendatario, all'inizio del 1500, Lorenzo Fieschi, vescovo di Brugnato, di Mondovì e di Ascoli e vicelegato a Perugia. Le monache avevano aggiunto alla denominazione ufficiale precedente anche il nome di San Defendente, a seguito dell'acquisto, intorno al 1489, dell'oratorio attiguo dedicato a tale santo e posseduto dagli Apostolini o dalla *societas pauperum apostolorum pauperis vite*. Le monache erano ridotte a 5-6, non osservavano più la clausura e vivevano praticamente senza regola, *pro earum libito*. La riduzione numerica, probabilmente, era dovuta anche alla peste che imperversò in quel periodo: nella piazzetta dell'attiguo convento femminile di Sant' Andrea, *consueverunt infinita corpora mortuorum ex peste defunctorum humari, sepeliri, ...*, tanto che *ex quorum fetore non possent moniales dicti monasterii, sine ipsarum maximo periculo, dictum monasterium inhabitare, ...* Il magistrato della Repubblica di Genova, incaricato della riforma dei monasteri ridotti di numero e viventi senza clausura, decise dapprima, nel 1506, l'unione delle monache di Santa Maria del Soccorso, ridotte a 2, con le monache dell'Annunciata, e poi l'unione di quest'ultime, in numero di 6, con le monache del monastero di Sant'Andrea. Le trattative per questa unione, che praticamente sanzionava la fine dell'iniziativa di Eliana di Guido, durarono dal 1511 al 1515. Lorenzo Fieschi approvava l'unione con le monache del Soccorso e da Perugia scriveva alle monache di Santa Maria Annunciata: «... ve le raccomandiamo, ..., ve recordiamo la pace et el viver quietamente et cum amore et carità l'una con l'altra come ad la religione e professione vostra conviene, et fugite li scandali, et attendete a li officii del choro perché ne havrete laude al mondo et premio apresso Dio ».

Nel 1516, mentre si spegneva il monastero di Santa Maria Annunciata e con esso una istituzione regolare per le Pentite in Genova, i laici Gaspare Lercaro e Giovanni Luigi Saluzzo, che poi si fece cappuccino, fabbricarono e dotarono un « ridotto » per le Pentite, presso la chiesa della Precettoria di San Giovanni di Pré, assegnandolo al governo di alcuni Protettori.

ALBERTO BOLDORINI

GREGORIO PENCO, *Storia della Chiesa in Italia,* II, *Dal Concilio di Trento ai nostri giorni,* Jaca Book, « Già e non ancora » 38, Milano, 1978, pagine 720, lire 20.000.

Il secondo volume della *Storia della Chiesa in Italia* conclude un'altra fatica di dom Penco degna di particolare attenzione, dopo quella, ugualmene valida e preziosa, della *Storia del Monachesimo in Italia,* di una decina di anni fa (Edizioni Paoline, 2 voll., Roma 1961-68).

Per diretta ammissione dell'Autore, le due opere (che rivelano una particolare coerenza e continuità di interessi) sono state concepite come da un unico sentimento, in uno stesso momento culturale, con un medesimo piano scientifico: mentre lavorava intorno alla storia del monachesimo, dom Penco pensava alla storia della Chiesa in Italia, e quasi andava «facendosi la mano» per quest'opera più ampia e più impegnativa. E nelle due opere si ritrovano le stesse caratteristiche abbondantemente positive, che collocano l'Autore, dalle notevoli capacità di ricerca, di selezione, di esposizione e di giudizio proprie dello storico consumato, e dall'indubbio gusto e fine sensibilità anche per la letteratura, l'arte, la musica e la cultura in genere, proprie del dotto benedettino della tradizione, non solo tra gli storici ecclesiastici italiani più operosi, ma anche tra i più preparati e i più autorevoli. Dopo la lettura del II volume di questa storia della Chiesa cresce il dispiacere e più « bruciante » si fa la delusione per certi silenzi che circondano, nella grande Storia della Chiesa del Jedin, le vicende ecclesiastiche italiane: nel vol. VII, appena pubblicato, manca la trattazione riguardante la Chiesa in Italia nel secolo XVII: irrilevanza storica della Chiesa italiana in quel secolo? mancanza di adeguati studi italiani di sintesi? rifiuto da parte di storici italiani della particolare concezione storiografica jediniana di convergenza tra Storia della Chiesa e Teologia? (H. JEDIN (dir.), *Storia della Chiesa,* vol. VII, *La Chiesa nell'epoca dell'assolutismo e dell'illuminismo,* XVII-XVIII secolo, Jaca Book, « Già e non ancora » 37, Milano, 1978).

Altri, presentando il I volume, hanno già illustrato la metodologia del Penco e hanno già messo in evidenza la sua « novità » rispetto ad altre opere analoghe di questi ultimi anni. Il Penco

non si propone di chiarire punti ancora oscuri o di rispondere ad interrogativi ancora pendenti su periodi o ambienti o personaggi della storia ecclesiastica italiana: egli vuole solo presentare la sintesi organica di quanto si è studiato e pubblicato finora in Italia, disorganicamente, specialmente dalla fine della seconda guerra mondiale in poi. Egli intuisce che la chiave storiografica per la comprensione della Chiesa in Italia sta « nel valore evangelico » della « secolare adesione del più umile popolo italiano alla fede cattolica dei padri e all'autorità apostolica del papa e dei vescovi ». Maurilio Adani, nella sua *Storia religiosa d'Italia*, presentata da Paolo Brezzi e pubblicata nel 1967, limitandosi a fonti prevalentemente letterarie e filosofiche, ci dà una storia della religiosità italiana nel « senso più vago del termine »; Giovanni Miccoli, nella sua *Storia religiosa*, inserita nella grande *Storia d'Italia* (Einaudi) del 1974, con prospettive laicistiche, contrappone religiosità a cattolicità, e privilegia, come manifestazioni del sentimento religioso, i movimenti ereticali e le contestazioni antigerarchiche. Nell'intuizione della chiave interpretativa della storia ecclesiastica italiana, stanno la novità, l'originalità, l'utilità e, sotto diversi aspetti, anche un « autentico primato » dell'opera di Gregorio Penco (GIOVANNI SPINELLI, *Benedictina*, 1978, 1, pagine 189-191).

2. - Riprenderò l'esame della *Storia della Chiesa in Italia* di Gregorio Penco, nei due volumi, prossimamente, nella riproposta della questione « ormai già vecchia, e che continuerà ad appassionare gli storici anche in avvenire» (M. MIELE, *Sapienza;* gennaio-marzo 1979, pagina 114) sui rapporti tra Storia della Chiesa e Teologia, perché tale opera, come altre dell'illustre benedettino, mi sembra particolarmente significativa al riguardo. Valenti storici, anche cattolici, non accettano la « visione teologica » della storia della Chiesa (cfr. la prefazione di L. Prosdocimi al vol. IV, *Il primo Medio Evo*, della *Storia della Chiesa* diretta da H. Jedin, Milano, Jaca Book, 1978), e forse lo stesso Penco è restio ad accettare totalmente la teoria jediniana che la « Storia della Chiesa è insieme Storia e Teologia »: ma, come ritenersi paghi dei metodi e dei risultati di certi studi storici, anche recentissimi (non è il caso dell'opera del Penco) così inadeguati, se non addirittura devianti, per la comprensione di questa unica, stupenda realtà terrena insieme e spirituale, storica e mistica, in una parola sacramentale, che è la Chiesa, *universale salutis sacramentum (Lumen Gentium,* VII, 48; *Gaudium et spes,* IV, 45)?

Qui mi limito ad esporre alcune impressioni e alcune brevi considerazioni generali intorno al II volume.

Dom Gregorio Penco ha della storia una concezione « globale », come risultato della fusione e dell'armonia tra vari elementi. Egli tratta anche delle istituzioni e delle strutture ma non vi si ferma esclusivamente (ad esempio, Innocenzo XII, Antonio Pignatelli, non è nemmeno nominato); illustra gli avvenimenti politico-religiosi, ma non riserva loro una attenzione dominante (l'attività diplomatica pontificia con i vari stati italiani, specialmente nel Sei e Settecento, quando c'è, è solo accennata): egli, quindi, non fa storia verticistica o istituzionale, non fa *histoire événementielle*. Egli, nemmeno, seleziona fatti, movimenti, personaggi atti a far tracciare « linee di tendenza », dal momento che questa selezione di fatti, movimenti e personaggi spesso rappresenta incomprensioni e forzature antistoriche, e tradisce una concezione idealistica della storia (ce lo fa capire quando critica certa storiografia sul Settecento, ferma nella considerazione « dei fenomeni più vistosi », pag. 101): egli, quindi, non fa *histoire sommitale* (per continuare nella schematizzazione ripresa recentemente da O. GIORDANO, *Religiosità popolare nell'Alto Medioevo*, Bari, 1979, pagine 5, 6). Ma, con una sensibilità veramente ecclesiale, sollecito nel cogliere i vari indirizzi storiografici fecondi di oggi, egli allarga la sua indagine a tutte le più varie manifestazioni della vita della Chiesa, dalla vita di apostolato alla vita di pietà e alla santità, dallo slancio missionario e di carità alla liturgia, all'arte, alla musica e alla letteratura, dalla cultura in genere alle scuole di spiritualità, alle correnti teologiche, alla religiosità popolare... Per questo motivo, mi sembra, i capitoli sono divisi in paragrafi ricorrenti, relativi alle condizioni sociali, alla letteratura, all'arte, alla spiritualità, ai movimenti laicali, agli ordini religiosi, alla vita diocesana, alle attività assistenziali e caritative..., ma non hanno, i capitoli, un titolo «qualificante» (a differenza di quanto avviene, ad esempio, ancora nella storia della Chiesa curata dal Jedin).

Certo non possiamo aspettarci che tutte queste varie manifestazioni della vita della Chiesa siano trattate tutte in maniera ugualmente esauriente.

La bibliografia continua ad essere amplissima, anche nel II volume: in circa duemila note in calce vengono citate alcune migliaia di opere, di monografie, di opuscoli, di riviste, di articoli, ..., ricercati con paziente intelligenza, « dominati » con rara perizia, armonicamente fusi e sapientemente esposti nel testo, in una ricostruzione quasi sempre convincente di fatti, figure, movimenti. Certo, talvolta si ha l'impressione che, in rapporto a tanta dovizia bibliografica, la ricostruzione storica sia non del tutto dispiegata, un po' mortificata, troppo sintetica e costretta in

confini angusti: evidentemente i limiti editoriali e tipografici hanno obbligato l'Autore ad attenersi in qualche caso a semplici e scarni elenchi di persone e di opere. Questo fatto si verifica maggiormente per quanto riguarda i secoli XIX e XX, ricchi di avvenimenti decisivi e di maggior interesse per gli storici del nostro tempo, e meno per quanto riguarda i secoli XVII e XVIII, la trattazione dei quali, mi sembra, è più scorrevole.

Alla eccessiva fretta editoriale ascrivo certi refusi rimasti nel testo (pag. 56, righe 13, 14, 20, 21); e ai limiti tipografici troppo angusti (circa 1500 pagine, in due volumi) l'assenza, particolarmente spiacevole, di un indice di « cose notevoli » (Illuminismo, Giansenismo, ..., bolle pontificie, ordini e congregazioni religiose, ...).

Un'opera di così vasta mole e di così ampia bibliografia non poteva andare immune da sviste, le quali non scalfiscono la validità dello studio e non diminuiscono i meriti della fatica del Penco. Talvolta nell'indice sono citati anche i personaggi ricordati solo nelle note al testo, tal altra, come ad esempio per Agostino Lomellini e Paolo Frisi, no (citati a pagina 119, nota 53). Una volta la caduta materiale e lo spostamento meccanico di una scheda provoca un errato accostamento cronologico e tematico: Carlo Bascapé, vescovo di Novara all'inizio del secolo XVII e autore di una ancora forse non del tutto superata *Vita* di San Carlo Borromeo oltre che di una *Historia Ecclesiae Mediolanensis*, viene affiancato a Morozzo della Rocca nella restaurazione della chiesa novarese dopo la crisi napoleonica (pag. 250).

In qualche caso avrei desiderato una trattazione più diffusa: nel Seicento è solo accennato il « pericolo turco » (pagine 57, 59), mentre esso impegnò, anche religiosamente, gerarchia e fedeli non solo a Venezia, ma anche a Genova, in Toscana, oltre che a Roma e tra i Cavalieri di Malta (è vero, però, che la bibliografia al riguardo è di parecchio anteriore alla seconda guerra mondiale). Tra il Sei e il Settecento sono lasciati un po' in ombra sacerdoti scienziati a Roma, a Bologna e a Genova (il Bianchini, ad esempio, canonico liberiano, e il Barabino, sacerdote esemplare e coltissimo, direttore, diremmo noi, del primo osservatorio astronomico genovese, in costanti rapporti scientifici con l'Accademia delle scienze di Parigi da poco fondata da Luigi XIV, in particolare con gli accademici, di origine ligure, Gian Domenico Cassini e il Maraldi). Sempre in campo scientifico non sono completamente valorizzate le opere di Franco Venturi e di Salvatore Rotta sugli illuministi italiani, anche religiosi, come il già ricordato Frisi. Al Penco, sempre molto attento e sensibile all'arte, e sempre particolarmente informato sulla bibliografia genovese, è sfuggito, mi sembra, anche Anton Maria Maragliano (G.

COLMUTO, *L'arte del legno in Liguria: A. M. Maragliano, 1664-1739* in *Momenti di storia e arte in Liguria*, Genova, 1963, pagine 191-309, con illustrazioni).

Mi piace sottolineare un atteggiamento costante e un aspetto formale caratteristico dell'opera del Penco: la sua profonda sensibilità per la problematica religiosa, arricchita dalla formazione monastica e permeata di soda e vasta cultura, si manifesta criticamente nelle più svariate direzioni e nelle più diverse occasioni: coglie, senza forzature e con esatta intuizione storica, il significato della « fecondità spirituale » delle mistiche del Settecento, prive di cultura e isolate dal mondo (pagine 177-179), senza trionfalismo espone lo slancio « disinteressato » ed efficace religiosamente e culturalmente dei missionari italiani (pagina 281), e sottolinea l'atteggiamento cristiano dei prigionieri dello Spielberg (pagina 230), la religiosità dell'Alfieri e del Giannone (pagine 115, 152, 153), le caratteristiche « sacerdotali » o « religiose » dell'architetto Lazzarini, culturalmente velleitario, del pittore Clemente degli Abbati, di Melchiorre Gioia, di Lorenzo Magalotti, di Claudio Monteverdi, di Salvator Rosa, ...; ammette, senza veli ma anche senza esasperato gusto della critica, i difetti degli ecclesiastici, la diminuzione dell'influenza religiosa sull'arte nell'Ottocento (pagina 302), ...

Mi auguro che Dom Gregorio Penco voglia riprendere la bibliografia sulla storia della Chiesa in Italia, della quale si mostra così eccezionale conoscitore, per darci studi settoriali e sintesi parziali, di cui tutti lamentano l'assenza.

ALBERTO BOLDORINI

Recensioni di:

Alberto Carazza
Francesco Giovannini
Piero Stefani

LIBRI

LIBRI - Recensioni

ORIGÈNE: « TRAITÉ DES PRINCIPES », t. I (libres I et II - introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction), t. II (commentaire et fragments), di H. Crouzel e M. Simonetti, « Sources chrétiennes » 252-253 - Les Éditions du Cerf, Parigi 1978, pp. 415+257.

Rufino tradusse il *Perì Archòn* origeniano tra la quaresima e l'autunno del 397; la considerazione della critica testuale avrebbe forse valutato un tale testimonio con enorme prudenza se non con sostanziale sfiducia: si trattava di un apporto alla conoscenza di Origene e del suo pensiero nel mondo latino che il monaco di Aquileia, per sua stessa ammissione nelle prefazioni al I e al III libro, presentava purgato degli elementi dottrinari e teologici considerati pericolosi *ut nihil in illis (scil. tomis) quod a fide nostra discrepet latinus lector inveniat (Praef. Ruf.*, 2). Queste discrepanze nella fede, come si sa, « preoccuparono » anche Giustiniano, che pronunciò una severa sentenza nei confronti del grande alessandrino; per ciò che riguarda la tradizione manoscritta, la sentenza fu senza appello: ci troviamo oggi in mano di un unico testo integro della prima opera di teologia della Chiesa, che è proprio quella censurata traduzione di Rufino. Per la sua edizione, si è sempre tenuto conto delle fonti complementari, tutte notevolmente parziali o frammentarie, sempre però illuminanti sul lavoro di Rufino. H. Crouzel e M. Simonetti hanno preparato per le Sources chrétiennes una nuova edizione dei *Princìpi*, della quale con difficoltà riusciremo a dir bene abbastanza. Valgono intanto le congiunte competenze sulla materia, prima quella del padre Crouzel, del quale potremmo naturalmente citare i lavori dedicati all'approfondimento del pensiero teologico origeniano, se non preferissimo ricordare la sua trentennale esperienza di questo autore, di cui ci ha dato un'accurata documentazione bibliografica (*Bibliographie critique d'Origène, Instrumenta Patristica* VIII, Steenbrugge-La-Haye 1971). Il lettore italiano conosce poi nel Simonetti un sicuro specialista dell'opera in oggetto; di essa ha pubblicato traduzione italiana con commento (Torino 1968), non rinunciando in quell'occasione a tali e così precise note testuali da offrire praticamente un vero e proprio lavoro critico: a lui infatti anche in questo volume si deve la cura del testo e dell'apparato, mentre il Crouzel ha steso l'introduzione, note e commento, aiutandosi peraltro con il citato lavoro italiano del coautore. Riscontriamo quindi l'aspetto nuovo: quest' opera non dirige le sue maggiori energie alla riedizione del testo rufiniano, che, debitamente adattato, ritoccato nelle sue *lectiones faciliores* (o almeno in quelle parse tali agli autori), è in sostanza quello del Koetschau (Lipsia 1913); si sforza piuttosto (p. 56) di stabilire il rapporto tra la traduzione e lo scritto origeniano perduto. E' da presumere che le migliori possibilità di giudizio su questo tipo di procedimen-

to si potranno avere con i libri III-IV, largamente confrontabili al testo dei filocalisti. Per ora il volume che accompagna i primi due, curato dal Crouzel, riporta quasi una ventina di frammenti, in prevalenza di Gerolamo e Giustiniano, ma soprattutto costituisce un dettagliato commento, storico teologico linguistico, al *Perì Archòn*: ne ammiriamo la precisione ed insieme la concisione.

Per una intelligenza teologica di quest'opera si deve attingere in prevalenza qui, raccogliendola parcellizzata nelle singole note; risulta infatti insufficiente il quadro d'assieme, per questo settore, che se ne dà nella parte introduttiva (*Les intentions d'Origène*). Il confronto con passi paralleli di altre opere origeniane non si finalizza però mai alla ricostruzione del testo perduto, e non concorre ad ipotesi in tale direzione: soprattutto queste ultime sarebbero state pregevoli, perché una edizione che effettuasse questo recupero, sarebbe evidentemente, nella sua monumentalità, inadatta alla collana. La lunga consuetudine del Crouzel con Origene affiora in maniera decisa nella traduzione, particolarmente là dove il termine è peculiare — a volte per la sua precisione, a volte per la sua indeterminatezza — e la stessa equivocità è avvertita da Rufino, frequentemente portato a sdoppiamenti e ad endiadi.

Questo rigore si inserisce in una prosa scorrevole e chiara, che risulta meno letterale quando il pericolo cui abbiamo accennato sembra diminuire. Da parte nostra, siamo portati ancora a misurare la fedeltà di una traduzione con la sua aderenza alla lettera: non neghiamo tuttavia i meriti di una resa che sappia contemperare le due esigenze.

L'opera, come si è detto, verrà completata da altri due volumi che ripeteranno la partizione qui usata (originale e traduzione nel primo, commento nel secondo) e che utilizzeranno il testo della *Philocalia*. Ad essi se ne aggiungerà un quinto, annunciato nella Premessa, contenente tavole riassuntive, indici e note di aggiornamento. Per la restante parte dell'opera ci auguriamo che possano essere adeguatamente valutate e utilizzate due recenti edizioni dei *Princìpi* apparse in Francia e Germania (entrambe con introduzione e traduzione, solo la seconda con testo greco): quella di M. Harl-G. Dorival-A. Le Boulluec (*Études Augustiniennes*, Parigi 1976, e quella di H. Görgemanns-H. Karpp (*Texte zur Forschung*, Darmstadt 1976).

F. G.

SOFIA CAVALLETTI, « IL POTENZIALE RELIGIOSO DEL BAMBINO », descrizione di un'esperienza con bambini da 3 a 6 anni - Ed. Città Nuova, Roma 1979, pp. 195, lire 6.500.

In tutto questo libro è facile ritrovare un filo conduttore costante: il monito dell'autrice a prendere sul serio il bambino, soddisfacendolo nelle sue richieste profonde che vanno dritto all'essenziale; bene, forte di questi ammonimenti anche questa recensione — proprio perché contenuta nello spazio — tenterà di andar dritta all'essenziale. L'essenziale in questo testo non sta tanto nella scelta di far ricoprire alla parabola del Buon Pastore un ruolo centrale sia per mettere in luce il rapporto fondamentale Dio-uomo, sia per avviare alla comprensione della dimensione sacramentale del battesimo e dell'eucarestia, e non sta neppure nell'uso libero di temi di origine montessoriana proprie delle scelte pedagogiche dell'autrice, quanto nell'evidenziare i tratti tipici del potenziale religioso del bambino.

Il bambino, per Sofia Cavalletti, è autonomamente e autenticamente soggetto religioso; si potrebbe persino dire che l'educazione religiosa non ha altro scopo se non quello di far diventare il bambino quello che, nel profondo, già è; infatti, i tratti basilari

che, al pari del chicco di senape della parabola evangelica, devono dinamicamente svilupparsi, non sono presenti solo in questo o quel fanciullo nati in ambienti particolari, ma sono propri *del* bambino (p. 14), che nella sua dimensione più profonda si rivela un vero essere « metafisico » (p. 38) in quanto capace di vedere l'invisibile (p. 37). E' proprio questa radicalità a indurci a credere che alla base della sete spirituale del bambino non ci siano tanto delle esperienze vissute (e in questo caso sì si rimarrebbe vincolati all'ambiente) quanto esigenze più profonde e strutturali che possono venire appagate appieno solo da una risposta trascendente. Il libro al proposito è ricco di esempi: uno di questi — riportato dalla Montessori — parla di una bambina di tre anni, cresciuta in un ambiente totalmente ateo, che un giorno pone la domanda sull'origine del mondo; il padre risponde con un discorso di carattere materialistico, ma poi aggiunge: « C'è anche qualcuno che dice che tutto questo viene da un essere molto potente e lo chiamano Dio»; la risposta della piccola è un grido di gioia: « lo sapevo che non era vero quello che mi dicevi, è Lui, è Lui » (p. 25).

L'infanzia si presenta come il tempo del godimento sereno di Dio, in cui la creatura è in grado di accogliere i doni che le vengono di continuo fatti (pp. 17, 67, 79, 144), non è ancora il tempo della risposta e dell'impegno morale che è successivo ai sei anni (p. 149), è invece l'epoca in cui si manifesta una « fiducia di base » nei confronti di Dio, in cui si esplica compiutamente un atteggiamento di « fede fiduciale » (e ci può essere un fondamento diverso da questo per la vita religiosa? si chiede l'autrice) (p. 68). Se il bambino può avere quest'intimo, bruciante contatto con Dio (pp. 47-48) non può stupire che le preghiere che gli nascono sulle labbra siano quasi tutte di ringraziamento e di lode e non di domanda (p. 118). Ancora, se questo contatto con Dio è reale — come è testimoniato dalla profonda serenità e meraviglia avvertita dal bambino — l'adulto può al più aiutare il bambino a pregare, non certo insegnargliele (p. 124). La preghiera infatti è un'unione con Dio che avviene in un segreto, intimo incontro e là non c'è spazio per l'adulto (p. 48). In virtù di quest'unione la religione infantile si manifesta come un rapimento quasi estatico, come un profondo stato di meraviglia e di riconoscenza, come un atto d'amore verso l'universo e il suo Signore, attimi questi intensamente vissuti dal bambino nel momento di schiudersi verso il mondo, allorchè per la prima volta vede quel che gli era sempre stato sotto gli occhi e prova quel rasserenante stupore proprio dei momenti forti della vita spirituale infantile (due lunghi esempi di simili stati d'animo si possono leggere a pp. 26-28). Sono questi attimi così qualitativamente diversi a testimoniare la capacità del bambino di essere autentico *soggetto* religioso, poiché la sua meraviglia non è mai disgiunta da un atto di fiducia e d'amore.

E' consuetudine di molte recensioni di fare un pessimo servizio verso l'autore del testo esaminato: temiamo che anche queste righe si comportino allo stesso modo nei confronti di Sofia Cavalletti. Leggendo quanto scritto finora sorge subito l'impressione che quella infantile sia una specie di « religiosità cosmica » e stupefatta molto poco omogenea ad una religione storica, rivelata in cui la trasmissione del messaggio è primordiale e fondamentale perché la fede — secondo l'espressione paolina — nasce dalla stoltezza della predicazione. In realtà l'autrice rivendica la propria fedeltà a questa dimensione (p. 20), così come dichiara, contro ogni vago teismo, la centralità della figura di Gesù, Verbo incarnato, e la necessità dell'annuncio kerigmatico. Eppure confessiamo di non aver vinto del tutto il sospetto che questo ripensamento moderno di temi quasi agostiniani relativi al possesso di una intima capacità interiore di verità (p. 47) tenda a togliere qualcosa alla totale insostituibilità della trasmissione del messaggio. Una completa aderenza a quest'ultima prospettiva porterebbe, infatti, a ritenere il bambino « oggetto » religioso e non « soggetto ».

La tradizione ebraica — a cui Sofia Cavalletti ha dedicato tanta parte del suo impegno di studio — è rimasta fedele proprio a questa dimensione. Il bambino cresce (o cresceva) in un ambiente in cui i ritmi religiosi sono presenti fin nei più piccoli aspetti della quotidianeità e all'interno di esso il bimbo trova una sua precisa collocazione (si pensi solo alla funzione profondamente pedagogica della cena pasquale, con la rituale domanda formulata dal bambino *più piccolo:* « perché questa notte è diversa dalle altre...? »), ma veniva considerato soggetto pienamente religioso solo quando aveva raggiunto un'età più matura, tredici anni, e aveva partecipato alla cerimonia del *bar mizwah* (letteralmente « figlio del precetto »). Si dirà che per Israele la religione non è tanto fede fiduciale quanto fedeltà nella condotta della vita, ed è proprio questo a giustificare il cambio di prospettiva. Il testo della Cavalletti tende invece in un'altra direzione mettendo in luce il pericolo insito nel far coincidere l'incontro con Dio con l'apertura verso i valori morali; infatti in questo caso Dio facilmente assumerebbe la figura di giudice e non quella di pastore che cura amorosamente le proprie pecore (p. 153) e, rivendicando la perfetta legittimità dell'esistenza di una dimensione religiosa premorale, quella del sereno godimento di Dio.

I valori morali — ci si dice — sono per un'età successiva ai sei anni, eppure, non occorre essere psicanalisti per vedere come dei modelli di comportamento siano interiorizzati dal bambino ben prima di quell'età. La preghiera infantile — ci si informa — è quasi sempre di ringraziamento e di lode, non di domanda, eppure la vita del bambino è una continua richiesta nei confronti di quelle persone da cui sa di poter ottenere qualcosa, magari ricorrendo a qualche opportuno capriccio. La « fede fiduciale », con i suoi momenti di amore stupefatto, non sembra in grado di guidare l'intera vita del bambino lasciando ad altri influssi questo compito (quasi una prefigurazione della sorte, tanto spesso sperimentata dall'adulto, di ritrovarsi religioso solo in particolari circostanze della vita). Negare al bambino un potenziale religioso autonomo, in quanto si trova nelle condizioni di dover tutto apprendere, non significa (o a lungo non ha significato) precludergli la scoperta di una potente dimensione religiosa che, sotto il segno della *fedeltà*, ha mostrato nel corso della storia di possedere una capacità di resistenza davvero unica.

P. S.

VLADIMIR BUKOVSKIJ, « IL VENTO VA, E POI RITORNA ». Titolo originale dell'opera: « I vozvrascaetsja veter ». Traduzione dal russo di Sergio Leone - Feltrinelli Editore, Milano. Prima edizione italiana (ottobre 1978), pagine 404, lire 5.500.

Riteniamo che non sia facile dare una spiegazione motivata del titolo biblico dell'opera « *Il vento va, e poi ritorna* ». L'espressione è tratta dal primo capitolo del libro veterotestamentario « Qohelet », il cui tema predominante è quello della vanità di tutte le cose terrene: vi si abbattono gli idoli della scienza, del piacere e della ricchezza, perché tutto dipende da Dio; la filosofia della vita è riposta nella serenità, che scaturisce dal rispetto della legge di Dio e dal compimento dei propri doveri.

Di conseguenza, il memoriale di Bukovskij può avere un chiaro valore religioso e il suo titolo potrebbe essere interpretato come un richiamo alla giustizia divina, che spesso sembra disimpegnata nei confronti degli eventi umani, ma che, alla distanza, si rende presente nella storia dell'uomo e delle nazioni, ai quali Dio stesso chiederà ragione del loro operato.

Mentre si legge quest'*opera carceraria*, non è il caso di prendere posizioni d'intransigenza o di gridare allo scandalo: il manicheismo, in letteratura, può dare origine a molti luoghi comuni, che potrebbero essere, nel no-

stro caso, la pietà epidermica per chi è vittima di un'ottusa persecuzione o la tendenza a dividere fanciullescamente gli uomini in buoni e cattivi.

Certamente l'autore non rinuncia al realismo, sovente crudo, e non rifugge da forti espressioni di ribellione, ma possiede l'arte di non costringere il lettore a sensazioni orripilanti o a visioni apocalittiche di disfacimento o di morte, quali ci sono state offerte dalle documentazioni dei *lager* nazisti.

Bukovskij, nelle sue penose peripezie e nelle umiliazioni dei processi, delle incarcerazioni e delle detenzioni manicomiali, è un vittorioso, non tanto in senso politico, quanto nella sua dignità di uomo, che intelligentemente combatte la battaglia della libertà per conto proprio e per chiunque voglia far valere i diritti inalienabili della persona.

Si direbbe che tutta l'opera è segretamente permeata di una sottile ironia, che sovente si esplica in satira, non amara, ma quasi dileggiante e quindi più significativa e incisiva.

Bukovskij è anche un poeta, perché ogni memoria riguardante le numerose detenzioni, scontate per le sue coraggiose proteste contro i sistemi repressivi, spesso illogici e assurdi, del regime dittatoriale sovietico, diventa un simbolo di spiritualità, un messaggio di magnanimità, un canto ardito e inconfutabile, innalzato al rispetto dell'individuo.

La dissidenza di Bukovskij, che gli ha fruttato l'espulsione dalla Russia, compensata dallo scambio con il comunista cileno Corvalan, non è perciò un gioco politico, ma una cosciente presa di posizione contro un regime, che falsifica la realtà della più comune ragionevolezza. Attraverso la lettura di queste quattrocento pagine autobiografiche si è, diremmo, costretti a meditare sui valori più semplici e altrettanto sacrosanti della dignità umana.

Lo scrittore denuncia ogni concezione politica che contrasti tale dignità. Infatti non risparmia neppure le cosiddette democrazie occidentali, quando le stesse accettano compromessi con le dittature o fingono di ignorare che al di sopra dello Stato esiste il cittadino.

E' da notare che l'opera non è divisa in capitoli. Essa è paragonabile ad un documentato lungometraggio, che ti avvince fino a non permetterti divagazioni di sorta o a indurti a schematizzare cronologicamente i fatti. I quali, a loro volta, costituiscono quasi un epinicio, un inno di vittoria dell'intelligenza sull'ottusità, della speranza più disarmata sulla prepotenza più aberrante e, al tempo stesso, psicologicamente impotente.

Il contesto contiene dei corsivi, che si possono interpretare come dei *flash-back*, inserti retrospettivi o conclusivi delle sofferte avventure dell'autore.

E' di grande interesse ed importanza la trascrizione dei foglietti contenenti *L'appello civile* (pag. 239), che è un' esplicita denuncia delle contraddizioni illegali, in cui cade la procedura penale sovietica.

Fa sorridere la sentenza contro un certo Cekalin (pagg. 381-383), processato per scritte antisovietiche sulle schede delle elezioni politiche del 14/6/1970; ci si domanda: se il voto è segreto anche nell'URSS, come ha potuto il terribile KGB accertarsi del *crimine?*

Si fa presente che l'opera di Bukovskij può essere capita e interpretata a dovere nei suoi valori letterari, oltre che etico-socio-politici, soprattutto dalle persone provate dalle vicende della vita.

A. C.

LUISA CONSIGLIERE, « SLOGANS » monetari e poesia augustea - Pubblicazioni dell'Istituto di Filologia Classica e Medievale dell'Università di Genova, n. 56, Genova 1978, pp 122, s.i.p.

Lo studio dei tipi monetali antichi vale spesso ad indagare o mettere a nudo la ragione politica che si è ser-

vita di quelli come di potenti veicoli propagandistici, diffusi capillarmente e, per ovvie ragioni, anche debitamente apprezzati da chi li maneggiava. In questo processo si corre però un rischio grosso; ogni qualvolta la moneta è assimilata senza vaglio ai moderni mass-media, quale portatrice di un messaggio chiaro e comprensibile a tutti, si dà ad essa un posto falso nel panorama delle testimonianze: in qualche modo, si isola la numismatica dalla storia. Questo saggio della Consigliere chiarisce invece già nel titolo la volontà di confrontare leggende e immagini monetali di Augusto con i versi dei poeti direttamente o indirettamente collegati alla corte, e ciò perché in quelle « c'è un riflesso della propaganda, ma non possono esserne assolutamente il veicolo principale: ritratti, simboli, e leggende sono perciò emblemi e rappresentano la sintesi di un più complesso discorso politico; ma, come un emblema si può capire soltanto se si conosce a fondo il discorso che gli sta alle spalle, così le monete si possono capire e interpretare soltanto dopo che una adeguata propaganda orale e scritta ha illustrato gli avvenimenti che anche esse riflettono » (p. 10).

Movendo da questa posizione di equidistanza critica, la ricerca individua alcuni slogans ricorrenti nella monetazione imperiale del periodo augusteo *(Apollo actius* e i *Ludi saeculares; Viae munitae sunt; Libertatis populi romani vindex; Salus, fortuna, reditus; Mars ultor; Ceres* e *Pax* titolano le singole monografie, ognuna analisi accurata di una idea propagandistica, tutte corredate dalla bibliografia più recente) e ne rintraccia nella produzione letteraria contemporanea le anticipazioni, gli echi, gli sviluppi. Lo studio, per così dire, assume una notevole vivacità proprio in questo confronto costante tra lo statico messaggio delle monete e il differenziato incarnarsi dell'*aition* di quelle nei versi dei vari poeti che vollero o dovettero scrivere: riemerge dunque il libero convincimento di Virgilio, la fedeltà di Orazio, la mitigata indipendenza tibulliana e l'orgoglioso distacco di Properzio; sullo sfondo di questi cantori, la poetica dell'esiliato Ovidio sembra aggiungere disgrazia alla sfortunata sorte del poeta, che mescolò involontariamente all'encomio motivi poco graditi per il vincitore di Azio.

L'ottimo lavoro della giovane studiosa, pubblicato a cura dell'Istituto di Filologia Classica e Medievale dell'Università di Genova, oltre che per il rigore scientifico e metodologico di cui abbiamo fatto cenno, ci pare si segnali per la novità del taglio e il vivo interesse che sicuramente suscita anche nel lettore poco abituato ai saggi di numismatica e di filologia.

F. G.

LIBRI - Schede

a cura di G. Costa Scorza

VALERIO VOLPINI, « PROSA E NARRATIVA DEI CONTEMPORANEI », dalla « Voce » agli anni Settanta, collana Nuova Universale Studium, 30 - Edizioni Studium, Roma, 1979, III ed., pagine 328, lire 5.500.

Un manuale di critica letteraria (o « una rassegna sintetica — divulgativa anche se non puramente contabile — », come specifica l'Autore), scritto con l'immediatezza, l'essenzialità e la vivacità del giornalista consumato, oltre che con la nitidezza metodologica e la calibratura del critico di razza (per cui diventa un libro piacevolmente leggibile e profondamente valido), non è di tutti i giorni. *Prosa e narrativa dei contemporanei* è anche un libro meritatamente fortunato. In questi suoi vent'anni di vita (la prima edizione è del 1957), non cristallizzata ma continuamente rinnovantesi nella frequente e attenta « messa a fuoco » dei giudizi nel variare cronologico del punto prospettico e nelle doverose aggiunte di autori ed opere nuovi, il volume del Volpini ha raccolto larghi e motivati consensi. C'è il pericolo di ripetersi: ma non posso non sottolineare anch'io, almeno, la finezza di gusto, la intelligente penetrazione e comprensione del fenomeno letterario, l'eleganza della espressione.

Il « taglio » critico di questa terza edizione rimane quello originario: cioè prestare una particolare attenzione, « con certezza e senza mollezza », a « ciò che è buono, che vivrà », « cercare di sapere ciò che della nostra stagione o dei nostri contemporanei potrà vivere ancora » (pagine 7, 8).

Lo « sviluppo » dell'argomentazione, nella partizione generale della letteratura italiana degli ultimi settant'anni in cinque « generazioni » o stagioni, si ripete: i capitoli si aprono con la presentazione della corrente, del movimento o dell'idea letteraria, proseguono con una breve esposizione, biografica e contenutistica, di autori e opere, si concludono con un giudizio critico, diffuso ed esauriente.

L'esigenza critica del « perenne », cioè di ciò che, come oggetto e contenuto, sta aldilà dei gusti del momento e delle mode pilotate spesso dalle editrici e dalla politica, poggia su una dimensione etica, che dovrebbe essere comune, e non lo è, tra i critici, e che è, invece, particolarmente sentita dal Volpini.

Il quale, poi, in forza della sua sensibilità, applica questa esigenza e dimensione etica anche alla sua persona e alla sua funzione di critico, nel rifiuto espresso di credersi o sentirsi « un profeta » (pag. 9), in un continuo vigile autocontrollo, nella continua consapevole applicazione del sen-

so del limite, nella scrupolosa, anche se sintetica, analisi del fatto letterario alla ricerca onesta di ogni, pur piccolo, elemento positivo, in una parola, in un ridimensionamento della personalità e del potere del critico. E questa esigenza etica, « oggettiva » e « personale », lo rende di difficile accontentatura.

G. C. S.

GIORGIO BASADONNA, « NEL CUORE DELLA RESURREZIONE », collana Dimensione religiosa - Rusconi, Milano, 1979, pagine 232, lire 7.500.

Sacerdote e pubblicista (si ricordano la sua collaborazione all'*Avvenire* e i volumi, tra gli altri, *Magnificat*, ed. Ancora; *Maestro, che cosa devo fare?* ed. Ave; *Credo e spero*, ed. Dehoniane), docente a vari livelli ed educatore, Giorgio Basadonna, con questo volume, che si colloca nella collana di opere dallo stesso impianto e dallo stesso spirito di Thomas Merton, di Gabriele Adani, e recentissimamente di Guido Sommavilla (*Apologia del Credo*), ci offre, attraverso riflessioni personali, un itinerario per la riscoperta e la esperienza della fede.

Sono complessivamente 56 meditazioni, divise in due sezioni, che prendono titolo da una delle meditazioni che contengono: *Nomadi della Fede; Educare alla Fede.* L'Autore trae lo spunto dalla liturgia, seguita passo passo (e sollecita il lettore a fare lo stesso per proprio conto), per riflettere su argomenti religiosi e su aspetti « religiosi » della realtà e della problematica sociale odierna. Il discorso si dipana fluente, spontaneo, in capitoletti agili, brevi (5-6 pagine al massimo), privi di apparato critico e di ricercatezze.

Il Basadonna « combatte » su due fronti: da una parte contro l'indifferenza, l'autosufficienza e l'egoismo dell'uomo moderno in genere; dall'altra contro l'accademismo arido di certi teologi. In « controluce » si stagliano sempre, aldilà della pagina, i giovani, abituali interlocutori e destinatari della *sollicitudo* del Basadonna; però il discorso si rivolge a tutti, anche agli adulti, ai credenti e ai tiepidi. Questi ultimi sono invitati a cercare una soluzione ai loro problemi esistenziali attraverso il cristianesimo offerto loro dalla vita liturgica della Chiesa; i credenti sono costretti ad ammettere, dalle « aperture » e dalle « proiezioni » liturgiche sulla vita provocate dall'Autore, di non saper « fruire » convenientemente e tesaurizzare e tradurre in opere adeguate tutti i doni offerti dalla fede e da loro professata nel culto.

Il libro potrebbe essere definito « una rilettura moderna dell'anno liturgico», un progressivo riscatto e santificazione del mondo attraverso i valori spirituali espressi dalla liturgia, un appagamento delle esigenze e delle aspirazioni di spiritualità, di perfezione e di santità dell'uomo moderno attraverso la riscoperta e la traduzione pratica della fede orante nella liturgia.

Alcuni titoli saranno sufficienti a dare l'idea degli argomenti trattati: nella prima parte, in occasione dell'Avvento, troviamo: *L'uomo, instancabile cercatore di Dio; Natale, gloria dell'uomo, ...*; in occasione della quaresima: *L'amicizia tradita e redenta; Eucarestia, seme di unità; Il mistero della croce; La morte è sconfitta; ...*; in occasione del santorale: *Un mese a Maria; I santi nostro destino; ...* Nella seconda parte troviamo: *Aprire strade di libertà; La verità malata; Coraggio dell'educazione; Educazione e controeducazione sessuale; Quando nasce l'amore; L'impegno laicale; ...*

La tecnica seguita dal Basadonna nello svolgimento di ogni argomento è sempre la stessa: prima egli descrive « realisticamente » la situazione dell'uomo abbandonato a se stesso, o le errate interpretazioni del cristianesimo, poi espone la retta proposta cristiana. Talvolta si ha l'impressione, però, che si lasci prendere la mano dal gusto del negativo e dall'eccessivo piacere delle ombre.

G. C. S.

GUIDO GONELLA, « LE TRIBOLAZIONI DELLA DEMOCRAZIA », collana « Coscienza del tempo, 2 » - Edizioni Paoline, Roma, 1978, pagine 320, lire 5.400.

« Tribolazioni », come a dire, in una certa continuità letteraria e spirituale, « piaghe »; e non della « Democrazia » in genere, come semplice sistema e scelta politica, tra i tanti sistemi e scelte possibili della storia e della geografia, ma della « Democrazia » come cultura e civiltà in Italia: come « visione del mondo » all'italiana.

L'illustre uomo politico, dalle cento battaglie nell'unica fede, analizza la situazione italiana nel suo complesso, e ne mette a nudo le « piaghe » mortali, ben più di « cinque »!

E' una analisi, oltre che completa, anche appassionata, amara: ma sempre fiduciosa, animata da una fede in quello che dovrebbe e potrebbe essere. E' una analisi che non si limita alla diagnosi, ma che offre terapie.

L'analisi abbraccia tutto il mondo italiano, morale, politico, economico, spirituale, nelle quattro sezioni: *Crisi della morale* (pagg. 13-92); *Crisi del potere* (pagg. 93-220); *Crisi delle programmazioni* (pagg. 221-276); *Crisi dello spirito* (pagg. 277-318). Il « politico » è visto nella sua totalità, come somma ed espressione di tutta la vita dell'uomo, della vera vita dell'uomo; non nel significato « riduttivo » di questi ultimi tempi (anche se il '68 sembra ed è ormai tanto lontano!) di quando, cioè, dicendo « tutto è politica » si voleva dire « tutto è solo politica »: ma nel significato originario, « classico » e poi cristiano del termine, che esige e rispetta l'« etico », lo « spirituale », il « religioso ».

Alcuni esempi. I sottotitoli delle varie sezioni, qualificano altrettante «piaghe » della « visione italiana del mondo ». La *Crisi della morale* si manifesta nella « Dialettica contraddittoria », nella « Logica del relativismo » *(Le due verità, Unanimismo opportunista)*, nella « Morale permissiva » *(L'etica del « lasciar fare », Il « tutto permesso »)*, nella « Irresponsabilità individuale » *(La morale di gruppo)*, ... nell'« Attendismo assenteista », ... La *Crisi del potere* si scorge nel « Discredito del potere » *(Indecisione o inefficienza?, Sconnessione di poteri, ...)*, nelle « Libertà mutilate » *(Livellamento della personalità, Menzogne liberticide, ...)*, nella « Giustizia tormentata », nella « Forza e violenza », nella « Contestazione distruttiva », ... La *Crisi delle programmazioni* si ha nel «Riformismo inefficiente», nella « Partecipazione o confisca? », nell'« Economia del malessere ». La *Crisi dello spirito* consiste anche nella « Religione aggiornata », nella « Corruzione del costume », ...

Mi soffermo brevemente su questa ultima sezione, per sottolineare alcuni accenni a teologi riformisti, seminatori di dubbi, di incertezze, di inquietudini, innovatori: essi (e il Gonella riprende le parole di Maurice Druon) *se trompent de siècle*, sono anacronistici, e dimenticano che *tout être est moderniste, sauf Dieu.*

La visione italiana del mondo la « democrazia » in Italia, deve rifarsi alla sua matrice e alla sua vocazione cristiana.

G. C. S.

EDUARDO TEJEIRO ROBLEDO, « CONVIVENCIA HISPANA », collana testigos del hombre, 23 - Ed. Sigueme, Madrid, 1979, pagine 236.

E' una raccolta antologica di testi, una galleria di personaggi, una serie di profili di impostazioni di pensiero, sulla tolleranza e la convivenza in Spagna, dall'epoca della Riconquista, all'epoca dell'Egemonia in Europa, all'Illuminismo e all'epoca moderna.

Ogni testo, ogni personaggio e ogni profilo è introdotto da una breve presentazione biografica, storica e conte-

nutistica. Pensatori arabi, filosofi e letterati spagnoli si alternano cronologicamente, dall'alto medioevo spagnolo ai nostri giorni, cioè in particolare dal 713 al 1960, a frati, teologi, governanti e uomini politici, a credenti e a non credenti.

La raccolta si divide in 72 capitoli, tra i quali ricordiamo particolarmente quelli dedicati alle Capitulaciones de Teodomiro (del 713), a Ben Hazam de Cordoba, a Abenarabi de Murcia, ad Alfonso X, tan sabio como tolerante, a fray Hernando y su nuevo sentir, a Bartolomé de las Casas, a Francisco de Vitoria, a Alfonso de Valdés, a Miguel de Cervantes, ... al Rafael del Riego, a Santiago Ramon y Cajal, ... a José Ortega y Gasset, ...

Particolarmente utile l'Indice de temas, alla fine della raccolta, che elenca gli argomenti trattati nei testi scelti (conciencia, convivencia, derechos humanos, ...).

G. C. S.

HEINZ SCHUERMANN: «LO SPIRITO VIVIFICA. PER LA MEDITAZIONE E LA PREGHIERA » (tit. orig. Der Geist macht Lebendig. Hilfen für Betrachtung und Gebet; traduz. di Giovanni Casanova), Paideia, Brescia 1978, pagine 114, lire 2000.

Si tratta di « materiale per la meditazione », di « spunti evangelici », dal vangelo di San Giovanni, per un corso di esercizi spirituali, da farsi anche in privato. Sono traccia e frutto di corsi di esercizi spirituali dettati negli anni 1967 e 1973, ad un pubblico ristretto di religiosi e di persone impegnate nell'apostolato. Vennero pubblicati in Germania, dopo alcune perplessità dell'Autore nel 1973; ed ora se ne propone la traduzione italiana, per un pubblico più vasto e più eterogeneo di quello raccolto per esercizi spirituali in luoghi adatti a tale scopo. Le incertezze dell'Autore sull'opportunità, in rapporto all'efficacia, del passaggio dalla forma « dettata », nel contesto spirituale ed ambientale tutto particolare degli esercizi in comune, alla forma « scritta », per una lettura e una meditazione individuale, sono motivate e rimangono valide. Anche se l'Autore premette alla traccia degli esercizi una trattazione o « istruzione » chiara e opportuna sulla « lettura biblica spirituale » e privata, o *lectio divina*, sintesi di lettura biblica e di preghiera, seguendo la dottrina del medioevale Guido di Kastell e della sua *Scala claustralium*. L' impianto è quello classico del *Libro degli esercizi* di Sant'Ignazio: nella prima settimana si tratta della liberazione dal peccato e dall'autogiustificazione peccaminosa; nella seconda, nell'esperienza credente del perdono raggiunto, del discepolato di servizio senza condizioni; nella terza del discepolato fino al *magis* della croce; nella quarta dell'unione d'amore col Padre attraverso il Cristo Risorto. Ad ogni settimana corrisponde, nello Schuermann, una trattazione: « Malattia, cecità e morte », « Seguimi! », « Dove sono io, sarà pure il mio servo », « Mi ami tu? ». Le quattro sezioni sono precedute da una introduzione agli esercizi, *Prospettive*, e seguite da una conclusione, *Guardando a Cristo crocifisso*.

Ogni sezione inizia con una pericope del Vangelo di San Giovanni, e continua con uno schema esegetico, arricchito da altre citazioni scritturistiche.

G. C. S.